اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۵ء

مدیر:

بشیر احمد ڈار

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان : اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۵ء)
مدیر : بشیر احمد ڈار
پبلشرز : اقبال اکادمی پاکستان
شہر : کراچی
سال : ۱۹۶۵ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی) : ۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان) : 8U1.66V11
صفحات : ۱۱۴
سائز : ۲۴ء۵×۱۴ء۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این : ۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات : اقبالیات
: فلسفہ
: تحقیق

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ٦ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ١٩٦٥ء | شمارہ: ٢

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی ، پاکستان

مدیر : بشیر احمد ڈار   مدیر معاون : عبدالحمید کمالی

جلد ۶   جولائی ۱۹۶۵ مطابق ربیع الاول ۱۳۸۵   شمارہ ۲

مندرجات

اس شمارہ کے مضمون نگار

* عبدالحمید کمالی — ڈپٹی ڈائرکٹر ، اقبال اکادمی ، پاکستان، کراچی
* بحرالعلوم عبدالعلی — اٹھارویں صدی میں ہندوستان کے ایک بڑے مفکر اور فلسفی
* حبیب اللہ غضنفر — پروفیسر ادبیات ، اردو کالج ، کراچی
* نصیر احمد ناصر — سیکریٹری انسائکلوپیڈیا آف اسلام ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور
* محمد عبداللہ قریشی — مدیر " ادبی دنیا " لاہور
* سید عابد علی عابد — مدیر " صحیفہ " مجلس ترقی ادب ، لاہور

مقولۂ صفات اور حقیقت اسماء

عبدالحمید کمالی

اساسی اسلامی وجدان کے عناصر ممیزہ کی توضیح ، ان کے مضمرات کی تشریح ' نیز ان کی روشنی میں اولیات فلسفۂ خودی کی ضابطہ بندی میں پہلے تو ''وجود غیر محدود'' اور پھر ''ماورائیت'' سے بحث کی گئی تھی کہ یہ اس وجدان کے دو ممیزہ اصول ہیں ۔ اس مقالہ میں تصور ربط یا '' نسبت '' سے صفات اور اسماء کے تحت بحث کی جائے گی کیونکہ اس سے اساسی اسلامی وجدان کے تیسرے رکن کی تشکیل ہوتی ہے ۔ اس ضمن میں مقالۂ گزشتہ میں اہم ترین مقام ''وجود فی الحقیقت کی ہوئیت'' کی یافت ہے جس میں ہماری رسائی اس تنویر تک ہوتی ہے کہ ''ماورائیت فی الوجود'' اس کی شرط ہے ۔ جس وجود کی عینیت میں ماورائیت کا التزام ہے اسی کو عینیت ''وجود فی الحقیقت'' حاصل ہے ۔ '' وجود فی الحقیقت '' سے کوئی نئے معنی مراد نہیں ہیں ۔ مسلم حکماء نے اس کو '' وجود خارجی '' کہا ہے اور جدید مغربی فکر میں اس کے لیے '' وجود معروضی '' یا '' معروضیت '' کی اصطلاح مروج ہے ۔ اس سلسلہ میں ہم اس نتیجہ تک پہنچ چکے ہیں کہ وجود خارجی یا معروضی وہ ہے جس کا وجود ہر دوسرے وجود سے ماورائیت ذاتی رکھتا ہو ۔ جس وجود میں یہ بات نہ ہو وہ ''وجود فی الحقیقت''، ''وجود خارجی'' اور ''وجود معروضی'' نہیں کہلا سکتا ۔

مغربی فلاسفہ بالخصوص امریکی حقیقیت جدیدہ نے وجود خارجی یا معروضی کی جو تعریفات و شرائط متعین کی ہیں وہ اعتباری نوعیت کی ہیں ، اس لیے ناقص ہیں ۔ ان میں ذہن شاعر کو معیار بنایا گیا ہے کہ جو ذہن سے آزاد ہو وہ معروضی اور جو ذہن سے خارج میں وجود رکھے وہ حقیقی ، وغیرہ وغیرہ ۔ ان تعریفات میں اعتراض کا پہلو یہ ہے کہ در اصل کسی ایسی شے کے بارے میں جو احاطۂ ذہنی یا وسعت شعور سے باہر ہو کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا ۔ چنانچہ اس امر کو بنیاد بنا کر اہل تصوریت دبستان حقیقیت پر وار کرتے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ خارجیت یا معروضیت کی شرط اس بات کو قرار دینا کہ جو اپنے وجود میں شعور کا محتاج نہ ہو وہ وجود خارجی ہے ایک لفظی تعریف تو

ہو سکتی ہے مگر واقعاتی نہیں۔ مغربی دبستان حقیقیت کی وضع کردہ تعریف اسی وجہ سے پوچ بنیادوں پر قائم ہے، مگر ہم نے اوپر جو تعریف کی ہے وہ اس اشکال سے پاک ہے ۔ دائرۂ علمیہ کی بجائے دائرۂ وجود میں رہ کر شرط وجود خارجی کا تعین کیا ہے ؟ وہ یہ کہ وجود خارجی یا وجود معروضی وہ ہے جو اپنی ذات میں ماورائیت کا حامل ہو ، یعنی جس کا مفہوم ذاتی ہر دوسری شے کے مفہوم ذاتی سے ممیز اور منفرد ہو ۔ اسی اساسی ضابطہ کی بنیاد پر ہمہ گیر حقیقیتی فلسفہ استوار ہوتا ہے ۔

(۱)

وجود حقیقی کی اس تعریف و علمی تشکیل کے ذریعہ اساسی اسلامی وجدان کی معنویت یوں واضح ہوتی ہے کہ خداوند قدوس اپنی ذات میں نہ صرف وجود غیر محدود ہے بلکہ ماوریٰ ہے اور اس ماوریٰ ہونے کی وجہ سے وجود حقیقی ہے ۔ دوسری طرف کائنات اور اس میں پائی جانے والی اشیاء اگرچہ '' محدود فی‌الذات '' ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک ''ماوریٰ فی‌الذات'' ہے اور اسی سبب وہ بھی ''وجود فی‌الحقیقت'' ہیں ۔

ماورائیت کے باب میں اس امر کو بھی ہم پا چکے ہیں کہ یہ دو طرفہ اور عکسی ضابطہ ہے ؛ یعنی اگر الف ب سے ماوریٰ ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ب بھی الف سے ماوریٰ ہو ۔ اس امر کی روشنی میں راقم‌الحروف نے کہا تھا کہ اگر خدا کائنات سے ماوریٰ ہے تو کائنات بھی خدا سے ماوریٰ ہے ۔ یہ بہت نازک مقام ہے کہ اگر چند خصوصی امتیازات سے آگہی نہ ہو تو توحید شرک میں بدل سکتی ہے ۔ وہ امتیازات یہ ہیں کہ ماورائیت کا مصداق صرف وجود فی ذاتہ ہوتا ہے جب کہ وجود کے بارے میں دو سوال اور اٹھتے ہیں : ایک تو یہ کہ وہ بذاتہ ہے یا بغیرہ ہے ؛ دوسرا یہ کہ لذاتہ ہے یا کہ لغیرہ ہے ۔

فرداً فرداً اشیاء کو لیں تو ہر شے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ وجود فی نفسہ ہے یعنی ہر شے دوسری سے ماوریٰ موجود ہے ؛ لیکن صرف خدا ہی ہے جس کے بارے میں مزید دو امور کا اعتراف کرنا پڑتا ہے اور یہ اعتراف اساسی اسلامی وجدان سے مترشح ہوتا ہے — پہلا یہ کہ وہ وجود بنفسہ ہے اور دوسرا یہ کہ وہ ساتھ ہی ساتھ وجود لنفسہ ہے ۔ یہ دونوں باتیں اس پایہ کی ہیں کہ ان میں سے پہلی بات تو کسی شے کے بارے میں سوائے خدا کے نہیں کہی جا سکتی اور رہی دوسری بات تو نور ایمانیہ اس آیت پر مشتمل ہے '' اناللہ و انا الیہ راجعون '' ۔ پہلی بات کا اثبات صمدیت و

لا صمدیت کے مقولات میں ہوتا ہے : اللہ صمد ہے' ماسوی لا صمد ہے ۔ مسئلۂ شرک کا تعلق ان ہی مقولات سے ہے یعنی وجود کے بارے میں بنفسہ اور بغیرہ کے معاملہ سے ۔ وہ تمام افراد جو بنفسہ کے معاملہ میں خدا کے سوا کسی اور کو شریک کریں زمرۂ مشرکین میں آ جاتے ہیں ۔

مسلم حکماء کا ایک بڑا کارواں ان راہوں سے آسانی کے ساتھ نہ گزر سکا اور وہ اس فرق میں ڈگمگا گئے جو فی نفسہ اور بنفسہ کے مابین ہے ۔ مگر بہر حال اساسی اسلامی وجدان پر تعمیر ہونے والے فلسفۂ خودی کی تشکیل میں اس خط فارق کو ضرور موجود ہونا ہے جس سے فی نفسہ کا مفہوم بنفسہ کے مفہوم سے ممیز ہوتا ہے ۔ کئی مسلمان حکماء ایسے گزرے ہیں جو اس مغالطہ میں مبتلا رہے کہ معناً بنفسہ اور فی نفسہ ایک ہیں ۔ چنانچہ اس معنوی مغالطہ کی وجہ سے چونکہ صرف خدا ہی وجود بنفسہ ہے اس لیے وہی اور صرف وہی وجود فی نفسہ قرار پاتا ہے ۔ ہم اس پر تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں کہ اس مغالطہ کی وجہ سے انضامیت کی منطق جاری ہو جاتی ہے جس کے سبب اگر الف کا سہارا ب ہے تو ذہن یہ سمجھتا ہے کہ الف ب کا جزو ہے یا اس کے اندر ضم ہے اور اسی سبب سے وحدت الوجود کا خیال جنم لیتا ہے ۔ تمام وحدتی فکر میں ، خواہ مادئین سے منسوب ہو یا روحانیین سے، یہی مغالطہ جو بنفسہ اور فی نفسہ کے مابین شکست امتیاز سے پیدا ہوتا ہے ، کار فرما ہے ۔ اسی کے سبب یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کائنات چونکہ خدا کے سہارے قائم ہے اس لیے کائنات خدا کا جزو ہے یا یہ کہ کائنات میں خدا جاری ہے ۔

اساسی اسلامی وجدان کے لحاظ سے '' لا موجود الا باللہ '' کا مقولہ متشکل ہوتا ہے مگر اس مقولہ سے ''لا موجود الا اللہ'' کا استنباط نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن وحدتی فکر محض بنفسہ اور فی نفسہ میں فک امتیاز کرکے کائنات کو خدا کا حصہ بنا دیتی ہے ۔ چنانچہ '' خدا کے سوا کوئی موجود نہیں '' کے ضابطہ کو بنیاد بنا کر اپنے جملہ نظام ہائے نظر و عمل مرتب کرتی ہے ۔

اسی مغالطہ یا فک امتیاز کا نتیجہ یہ ہے کہ روحانیت کے افکار دو متبادل صورتوں ہی میں گردش کرتے رہتے ہیں ۔ یا تو وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ کائنات اور خدا ایک ہیں ۔ ایسے لوگ ''عینی'' کہلاتے ہیں ۔ جو لوگ عینی وحدیت کے الزام سے بچنا چاہتے ہیں وہ اپنا مسلک تنزیہ مع التشبیہ بتلاتے ہیں اور اس طرح مسلک وحدت وجود پر قائم رہتے ہیں ۔ اس خیال کے مطابق کائنات میں عین وجود خدا ہے اور یہ عین وجود کائنات سے ماوریٰ بھی ہے ،

اس لیے تشبیہ اور تنزیہ دونوں برحق ہیں ۔ مرتبۂ تشبیہ میں خدا تعینات کے ساتھ ہے اور مرتبۂ تنزیہ میں لا تعین کے ساتھ ۔ نتیجتاً کائنات خدا سے ماوریٰ نہیں اور نہ خدا کائنات سے کاملاً ماوریٰ ثابت ہوتا ہے ' جزواً وہ کائنات ہے ۔ یہ وہ مسلک ہے جس پر اکثر اہل وحدیت کا مدار ہے ۔ ابن العربی بھی اسی مسلک کے داعی ہیں ۔ ہندوستانی مسلم فکری ارتقاء میں خیر آبادی دبستان کا بھی یہی مسلک ہے ۔ ان کے نزدیک زندقہ صرف یہ ہے کہ حقیقت واحدہ میں مرتبۂ اطلاق کے اسم کا اطلاق مراتب تعین پر یا مراتب تعین کے اسماء کا اطلاق مرتبۂ اطلاق پر کیا جائے ۔ فضل حق خیر آبادی کہتے ہیں : '' حقیقت الحقہ جامعة بین التنزیہ والتشبیہ '' ۔ چنانچہ کائنات اور اس کی اشیاء اپنی حقیت میں ذات خداوند کا تعین ہیں ۔ '' الحقیقت المطلقة واجبة وتعینا تہا ممکنة فالواجب واجب والممکن ممکن ۔ والحقیقة الواجبة مطلقة لا مبہمتہ لانہا مصداق للوجود بذا تہا والممکنات قیود لہا و تعینات لانہا افرادھا و حقاق الاشیاء عبارات عن تعینات الحقیقة الواجبة و ھی مرتبہ فی العموم والخصوص ۔ ''[1] ابو برکات احمد جو خیر آبادی دبستان کے دوسرے بزرگ ہیں یوں تشریح کرتے ہیں: ''واجب تعالیٰ ذات دارد و ممکن ذات ندارد و ایں مخالف شرع نیست ۔ '' آگے چل کر لکھتے ہیں : '' مرتبۂ اعلیٰ مرتبۂ ہمہ اوست باین معنی وجود است و ہمہ را وجود انتسابی است یعنی وجود او ہمہ منتسب است ۔ ممکنات وجود اصلی ندارند بلکہ محض وجود اضافی است ۔''[2] ابو برکات نے ممکنات کو وجود ظلی کہا ہے اور ان کے بارے میں یہ تشریح کی ہے کہ یہ '' معدوم الوجود و معلوم الاثار '' ہیں ۔ سبب اس کا یہ ہے کہ یہ قائم بالذات نہیں ہیں ۔ چنانچہ شاہ محمد حسین الہ آبادی بالکل صاف طور پر کہتے ہیں : ''ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ہے ۔ اس وجود سے ہونا مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بناء پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں ۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے ، اس لیے کہ یہی ذریعۂ وجود ہے ۔ لہٰذا اسے پہلے خود موجود ہونا چاہیے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے ۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے ۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں

1 ۔ فضل حق خیر آبادی: ''روض المجود: رسالہ فی تحقیق وحدت الوجود ۔''

2 ۔ ابوبرکات احمد : ''رسالہ وحدت الوجود'' (قلمی) ۔

پائی جائیں وہ اعتباری ہیں ۔[1]" مطلب یہ ہے کہ وہ وجود اصلی ہے جو سب موجودات کا سہارا ہے ۔ باقی خود یہ موجودات چونکہ بنفسہ قائم نہیں ہیں وجود اعتباری ، ظلی یا غیر حقیقی ، غیر خارجی ، غیر معروضی وغیرہ ، ہیں ۔ اس تشریح کی اساس وہی مغالطہ ہے جو فی نفسہ اور بنفسہ میں خلط مبحث پیدا کرتا ہے ۔ محمد قاسم دیوبندی کا بیان بھی اسی قبیل سے ہے : " ہم اسی کو خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اسی سے وجود کون و مکان ہے ۔" اس مقدمہ کے بیان کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں : " سب چیزیں اسی کے سہارے اور بھروسے قائم ہیں ۔ وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں ، وہ سب کی اصل ہے اور سب اس کی فرع ہیں ۔[2]"

ان حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ حال تک حکماء کے اسلام میں جو وجودی فکر رہی ہے وہ تشبیہ مع التنزیہ کو ہی حقیقت یعنی خدا اور کائنات کے امتیازات کا کا ضابطہ قرار دیتی رہی ہے اور اس کی تہ میں ہمیشہ بنفسہ اور فی نفسہ کے مفاہیم میں خلط مبحث رہا ہے ۔ چنانچہ یہ مسلم حکماء اس خیال پر ہی قائم رہے ہیں کہ چونکہ خدا سب کا سہارا ہے لہذا سب اسی کے تعینات اور تفصیلات ہیں ۔ منطق انضمام ہمیشہ ان کے افکار کو اسی انداز میں متعین و مرتب کرتی رہی ہے ۔ ان حکماء میں جو تھوڑے بہت اختلافات ہیں وہ صرف اس قدر ہیں کہ خیر آبادی دبستان تشبیہ کے مقامات کو وہمی یا علمی قرار دینے کی طرف مائل ہے ۔ اس سے تنزیہ یعنی مرتبۂ لاتعین وجودی ٹھہرتا ہے اور تعین کے مراتب وہمی ۔ وحدت الوجودیوں کے دیگر افکار میں خصوصیت کے ساتھ ابن العربی میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں مراتب وجودی ہیں ۔ محمد قاسم دیوبندی کی تشریحات میں جزئیہ اور کلیہ کی منطق ہے جس سے فرد نوع میں نوع جنس اعلیٰ میں اور اس طرح ہوتے ہوتے تمام حقائق وجود عام میں تمام ہو جاتے ہیں ۔ اسی تصور سے ان کے ہاں اصل و فرع کی تمثال (Imagery) ملتی ہے ۔

لیکن تشبیہ کے مراتب کی خواہ کوئی تعبیر کی جائے ، وجودی یا وہمی ، ہر دو صورتوں میں تنزیہ مع التشبیہ کا مسلک وحدت فی نفسہ و بنفسہ میں باہم مغالطہ کا شکار ہونے پر ہی وجود میں آتا ہے جس کی وجہ سے کائنات

---

1 ۔ بحوالۂ پروفیسر ضیا : "وجود کی بحث" — "الرحیم" ، جلد ۱ ، شمارہ ۱۱ ، اپریل ۱۹۶۴ ، ص ۶۵ ۔

2 ۔ محمد قاسم دیوبندی : " تقریر دلپذیر " ۔

اور اشیائے مخلوقہ کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا ، سب کچھ وجود واحد میں گم ہو جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں خود خدا کی ماورائیت تشبیہ میں آ کر عینیت ذاتی سے محروم ہو جاتی ہے ۔

اگر افراد انسانی ''وجود فی الحقیقت '' ہیں تو ان کو ماورائیت حاصل ہے ۔ ہر فرد نہ صرف دوسرے فرد سے اور ہر شے سے ماوریٰ ہے بلکہ خود خدا سے بھی ماوریٰ ہے ۔ اسی طرح اگر خدا کو عینیت ذاتی حاصل ہے اور وہ وجود حقیقی ہے تو ہر دوسری شے اور فرد سے وہ ماوریٰ ہے ۔ کسی طور بھی تشبیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا ۔ مسلک تشبیہ سے یا تو خدا نہیں رہتا یا افراد انسانی نہیں رہتے یا پھر دونوں نہیں رہتے ۔ اس کے باوجود محض اس مغالطۂ متذکرہ بالا کی وجہ سے مسلم فکر تشبیہ مع التنزیہ کے دائرے سے نہیں نکل سکی ۔ اس نے کائنات اور خدا پر اس انداز سے مراقبہ کیا کہ اگر کائنات کا اثبات کرتی ہے تو خدا نہیں رہتا ، اگر خدا کا اثبات کرتی ہے تو کائنات اور ماسویٰ ذات باری کچھ نہیں رہتا ۔

اساسی اسلامی وجدان کی رہنمائی میں اس مخمصہ سے نکلا جا سکتا ہے اور ایسی ممیز اسلامی فکر کی تعمیر ممکن ہے جو دیگر نظام ہائے فکر سے منفرد ہو اور ذات خداوندی کا اس میں اس طرح اقرار ہو کہ کسی پہلو سے نقص کا باعث نہ ہو ۔ تشبیہ مع التنزیہ کے عمومی مسلک میں نقص یہی ہے کہ یہ وجود واحد کے تصور میں خدا کو ہمیشہ تنہا اور اکیلا '' فرد'' بنا دیتی ہے جس کی قیومیت حقیقی ، قدرت کاملہ ، خلاقیت ، بداعت ، مصوری ، تدبر ، غرض ایسی بہت سی باتوں پر صاف حرف آ جاتا ہے ۔ اساسی اسلامی وجدان میں خدا کی ماورائیت کا اثبات بنیادی رکن ہے ۔ اسی اثبات کی وجہ سے خدا ہر شے سے ماوریٰ اور ہر شے خدا سے ماوریٰ ٹھہرتی ہے اور اسی اثبات سے بایں وجہ اس کی قیومیت ، قدرت ، خلاقیت ، اور بداعت ، وغیرہ وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے ۔

ماورائیت کے نکتہ کو شعور کا جزو بنانے کے بعد ہمارے ادراکات تشبیہی مقولات کے جال میں گرفتار نہیں ہو سکتے ۔ شعور کے سامنے نئی وسعت خیال کے دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک نئے مقولہ سے روشناسی نصیب ہوتی ہے جسے '' نسبت '' کا نام دے سکتے ہیں ۔ '' نسبت '' کی اصطلاح بھی نئی نہیں ہے ، تاہم دور جدید میں اس کے لیے ''ربط'' یا ''علاقہ'' کی اصطلاح مروج ہوئی ہے ۔ جب دو وجود ایک دوسرے سے منفرد یا ماوریٰ ہوں تو پھر ان کے باہمی ربط و تعلق کا مسئلہ موضوع شعور بنتا ہے ۔ '' نسبت '' کے

تصور سے یہاں یہی مسئلہ مراد ہے ۔

(۲)

ذاتی ماورائیت جو '' وجود فی الحقیقت '' کی اصل شرط ہے بعض حضرات کو متردد کرتی ہے ۔ ان کے خیال میں تو خدا اس طرح کائنات سے خارج ہو جائے گا اور خدا سے کائنات ۔ نکلسن نے اسی تردد کا اظہار کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ مذہب تنزیہ میں خالص مہجوری اور لاتعلقی ہے ۔[1] دنیا الگ، خدا الگ ۔ ذہین شاہ تاجی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ کائنات کا ایسا تصور بالکل ان لوگوں کا سا ہے جو خدا کو نہیں مانتے ؛ چنانچہ سوال کرتے ہیں کہ ایسے تصور کائنات اور اشتراکیوں کے تصور کائنات میں کیا فرق رہ جاتا ہے ۔[2]

اس تردد کی بنیاد یہ قید خیال ہے کہ یا تو خدا اور کائنات ایک ہیں یا پھر کائنات خدا کا جزو ہے ۔ یہ مقدمات کہ خدا کائنات ہے اور ماورائے کائنات بھی ہے اس مسئلہ کا ایک ہی حل نہیں ہیں ۔ اساسی اسلامی وجدان سے ایک دوسرا ہی حل سامنے آتا ہے جس میں مذہب تشبیہ کو جزواً یا کلاً ماننے کا کوئی پہلو پیدا نہیں ہوتا ۔ اگر خدا حقیقی ہے تو وہ ماوریٰ ہے اور اگر کائنات کا بھی وجود ذاتی ہے تو اسے بھی ماورائیت حاصل ہے ۔ وجودی ماورائیت سے ہی دونوں کا وجود برحق ثابت ہوتا ہے ۔ محض ہستیٔ واحد کے فرق مراتب سے دونوں ایک دوسرے سے ممیز نہیں ہو پاتے ۔ ان کی حقانیت الگ الگ وجود ذاتی سے ہی ثابت ہو سکتی ہے ، ورنہ نہیں ۔

خدا اور کائنات کی وجودی ماورائیت سے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ '' نسبت '' کا مسئلہ ہے ۔ بے تعلقی یا لاتعلقی ماورائیت سے ثابت نہیں ہوتی۔ ذہن تشبیہ کے کلیات میں کام کرنے کی بجائے نسبت کے کلیات میں کام کرنے لگتا ہے ۔ اس تبدیلی سے وہ اس حقیقت سے ہمکنار و سرفراز ہو سکتا ہے جو خدا اور کائنات کی باہم ماورائیت سے موجود ہے اور وہ حقیقت ہے ربط و تعلق کا عظیم نظام جو کل حقیقت میں جاری و ساری ہے کہ اس نظام کی ایک انتہا خدا ہے اور دوسری اس کی مخلوق ۔ اسی وجہ سے اساسی اسلامی وجدان

---

1 - *The Idea of Personality in Sufism*, Introduction

2 - ''ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل ''ــــ ماہنامہ ''تاج'' جنوری ۱۹۶۴ -

کا تیسرا رکن نسبت کا شعور ہے کہ اس شعور سے تہی ہو کر حقیقت کے بارے میں صحیح تصور قائم ہی نہیں کیا جا سکتا ۔

خدا کا کائنات سے اولین تعلق یہ ہے کہ یہ پوری کائنات اور اس کے جملہ افراد ، سب کے سب ، اس کے ارادہ کے سہارے قائم ہیں اور وجودات فی نفوسہم ہیں ۔ علاوہ ازیں خدا ان میں سے ہر ایک کا رب ہے ۔ اس کی ربوبیت کاملہ ہر وجود فی نفسہ کی پرورش کر رہی ہے ۔ اس منزل پر اب ہم اس موضوع پر آ گئے ہیں جس کو روائتی فلسفہ ذات و صفات کی بحث سے تعبیر کرتا ہے ۔ راقم الحروف کے نزدیک مسئلۂ صفات دراصل مقولۂ '' نسبت'' کے ناکافی وجدان سے پیدا ہوتا ہے ۔ چنانچہ اسی مقولہ پر تامل کرنے سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے ۔

(۳)

سوال یہ ہے کہ خداوند قدوس کے بارے میں ذات و صفات کا مسئلہ کیسے پیدا ہوتا ہے ؟ اس مسئلہ کی بنیادیں عالم حقیقت میں پوشیدہ نہیں ہیں ، صرف ہمارے ادراکات کی عام عادتیں ہیں جس کے سبب یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے ۔ جب ہم خدا کی ذات کو معروض توجہ بناتے ہیں تو ہماری عام عادتیں اس عمل میں جاری ہو جاتی ہیں ۔ یہ عادتیں ہمارے ان ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے ارد گرد کی اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں ۔ ہمارے مشاہدہ میں اشیاء ''مجموعۂ صفات'' کی حیثیت سے سامنے آتی ہیں ۔ ممکن ہے اس قسم کے وقوف کی کچھ حیاتیاتی وجوہات ہوں مگر بہر حال ہوتا یہی ہے کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کی صفات سے واقفیت ہوتی ہے اور نتیجۃً ہم کہتے ہیں کہ فلاں شے ہے اور یہ اس کی صفات ہیں ۔ اسی انداز پر ہم خدا کو بھی ادراک میں لانے کی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا ہے اور فلاں فلاں اس کی صفات ہیں ۔ اس طرح سے خدا کی ذات تک عام ادراکات کے انداز کو وسعت دینے سے مسئلۂ ذات و صفات پیدا ہوتا ہے ۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سارا مسئلہ صورت ادراک یا انداز خیال کی پیداوار ہے ۔ جب تک ہم خدا پر عام اشیائی تجربہ کے مقولات کے واسطوں سے غور کرتے رہیں گے اور اس کی حقیقت کو اس طرح اشیائی ماحول تک خفیف کر کے معروض فکر بناتے رہیں گے ، ہمیں یہی معلوم ہوگا کہ مسئلۂ ذات و صفات بڑا حقانی مسئلہ ہے اور اس کی اصل حقیقت کبریٰ میں قائم ہے ۔

حالانکہ اس کی اپنی اصلیت کے اعتبار سے انسانی مشاہدوں کے سانچوں کے علاوہ اور کہیں اس کا مقام نہیں ۔

اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ادراکی سانچوں میں تغیر کی ضرورت ہے ۔ اس تغیر سے یہ مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے ۔

جہاں تک خود قرآن شریف کا تعلق ہے اس میں خود بھی عام ادراکی انداز نہیں پایا جاتا ۔ اس وجہ سے خدا کے بارے میں ذات و صفات کی اصطلاحات اس میں نہیں ملتیں ۔ خداوند قدوس کے لیے اس میں '' اللہ '' کا لفظ آیا ہے ۔ اس کے علاوہ جگہ جگہ اس کے لیے رحمن ، رحیم ، رب ، کریم ، غفار ، ستار ، قہار ، باری ، حلیم ، قدیر ، حکیم ، مصور ، وغیرہ وغیرہ نام آئے ہیں ۔ اپنی ادراکی عادتوں سے مجبور عام انسان اور فلاسفہ ان کو صفات باری تعالیٰ کہتے ہیں ، مگر خود قرآن مجید انہیں اسمائے حسنیٰ کہتا ہے کہ یہ خدا کے اچھے نام ہیں ۔ اسی ایک نکتہ سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کا ادراکی انداز مختلف ہے ، لیکن مسلم حکماء ذات و صفات کی بحث میں الجھ گئے اور ایسے الجھے کہ یہ مسئلہ ایک چیستان بن کر رہ گیا ۔ سابقین میں ابن حزم ایسے مفکر ہیں جنہوں نے یہ محسوس کیا کہ قران میں اسماء الٰہیہ کا تذکرہ ہے ، صفات کا نہیں ۔ انہوں نے صرف اتنا ہی بیان کرکے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ، مگر یہ مسئلہ فی الحقیقت بہت گہرا ہے ۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ صفت اور اسم میں کیا نوعی اور وجودی فرق ہے کہ قرآن اسماء کہتا ہے اور عام لوگ اور فلاسفہ کا کثیر گروہ '' صفات '' کے نام سے پکارتا ہے ۔ جہاں تک توصیف کا تعلق ہے ، قرآن شریف صاف کہتا ہے کہ وہ اس سے پاک ہے ۔ نیز قران پاک میں یہ بھی آیا ہے کہ اس کے مثل کوئی شے نہیں ۔ قرآن کریم کے مقولات ہیں '' اللہ اور اس کے نام '' جب کہ عام مقولات کی صورت میں لوگ یوں غور کرتے ہیں '' اللہ اور اس کے صفات '' ۔ اس لیے بحث طلب بات یہی ہے کہ اسم اور صفت میں کیا فرق ہے ۔ اس بحث سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اساسی اسلامی وجدان جس کے سوتے قرآن شریف سے جاری ہیں اپنے ادراکی نظم میں عام ادراکی عادتوں سے کس حد تک مختلف ہے اور اس سے کیسے کیسے حقائق پر سے پردہ اٹھتا ہے ۔

جہاں تک انسانی تجربات کا تعلق ہے تو شعور انسانی کو دونوں سے غائت درجہ کی مناسبت ہے، اسماء سے بھی اور صفات سے بھی ۔ مسئلہ صرف ان کی وجودی ھوئیت کے عرفان کا ہے ۔ اسم کا وجود دائرۂ لغت میں ھوتا ہے ، اس لیے اسماء کا وجود '' وجود لسانی '' ہے جب کہ صفات کا تعلق خود دائرۂ

وجود سے ہے ' اس لیے کسی نہ کسی درجہ میں یہ موجود فی الحقیقت ہیں ۔ اسماء اور صفات دونوں کے وجود اگرچہ الگ الگ دائروں پر مشتمل ہیں مگر ایک بات ان میں مشترک ہے۔دونوں سے انتساب پیدا ہوتا ہے ' دونوں کا وجود دلالت کا حامل ہے ۔ دلالت صفت کو توصیف اور دلالت اسمی کو تسمیہ کہا جاتا ہے ۔ توصیف سے موصوف اور تسمیہ سے مسمیٰ '' مدلول '' قرار پاتے ہیں ۔ اس لیے مسئلہ ایک طرف اسم تسمیہ اور مسمیٰ اور دوسری طرف صفت ' توصیف اور موصوف کے نظام ہائے وجود کی اختصاصی منطق کی تحقیق و تدقیق سے متعلق ہو جاتا ہے ۔ مسلم فلاسفہ نے ذات و صفات کے مسئلہ پر بحث کرتے وقت اس بات کو بالعموم محسوس نہیں کیا کہ یہ دونوں نظام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور ہر ایک کی باطنی منطق اس کی اپنی ہے ۔ اشاعرہ نے '' اسم تسمیہ اور مسمیٰ '' کے نظام کو یکسر نظر انداز کرکے اسماء کو صفات سمجھ کر سارا فلسفہ ''صفات'' ' ''توصیفات'' اور ''موصوف'' کے نظام پر تعمیر کیا ۔ یہی نظام بعد میں تمام وجودیاتی فکر کا مثل اعلیٰ بن گیا ۔

دونوں نظاموں میں بہر حال ایک قدر مشترک ہے ۔ بات اسم اور صفت سے نکل کر مسمیٰ اور موصوف تک پہنچتی ہے ۔ چنانچہ جس کو اسم کا علم ہو اس کو مسمیٰ کا علم کم از کم اس اسم کی حد تک ہوتا ہے اور جس کو صفت کا علم ہو تو اس کو بھی کم از کم اس صفت کی حد تک موصوف کا علم ہوتا ہے ۔ ان نظاموں میں دوسری قدر مشترک باری تعالیٰ کے مسئلہ میں یہ ہے کہ اسم بہت سے ہیں اور مسمیٰ واحد ۔ چنانچہ جو علم مرتب ہوتا ہے وہ '' وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء '' ہے ۔ اسی طرح صفت کے مقولہ سے جو علم مرتب ہوتا ہے وہ بھی ''وحدت موصوف فی الکثرت الصفات'' ہوتا ہے ۔ لیکن ان دونوں کی معنویت ایک دوسرے سے مختلف ہے ۔ چنانچہ ان میں کیفیت شعور اور ادراکی سانچے آپس میں مختلف ہوجاتے ہیں ۔

اگرچہ ان دونوں میں '' وحدت فی الکثرت '' کا مقولہ یا تنصیب جاری و ساری ہے لیکن دونوں میں سیل شعور' بداھت ' معنی اور منتہاء الگ الگ ہو جاتے ہیں ۔ نظام تسمیہ میں جو منطق کار فرما ہے وہ بے نظیر اور فقیدالمثال یعنی خود اسی نظام میں پائی جانے والی ہے ۔ یہ اسم دھی کی منطق ہے جس کے مطابق اسم مسمیٰ سے انتساب ضرور رکھتا ہے لیکن اس کا جزو نہیں ہوتا ۔ ہر اسم کا اپنا وجود ذاتی صرف دائرۂ لغات میں ہوتا ہے اور یہ وجود ذاتی کسی طرح مسمیٰ سے منسلک نہیں ہوتا ۔ اسم اور مسمیٰ میں باھم تنزیہ ہوتی ہے ۔ اس طرح چاھے ایک شے کے ایک ہزار نام

ہوں چاہے ایک لاکھ ' اس شے کی ذاتیت ان سے بالا ہوتی ہے ۔ اسم اپنی حقیقت میں اختراعات ہوتے ہیں ۔ عالم اسماء ایسا اختراعی عالم ہے جس کا سرچشمہ اعتبار علمیہ سے باہر نہیں ہوتا ۔ اسم کے ذریعہ کسی شے کے وجود کے علم کا اثبات کیا جاتا ہے ۔ تمام اسماء کا قیام اس اثبات میں ہے ۔ جس طرح اثبات کرنے والا چاہے ایک ہو یا بے شمار ' اس واقعہ سے امر مشاہدہ منزہ ہوتا ہے ' اسی طرح تسمیہ میں ہوتا ہے کہ مسمیٰ اس سے پاک اور ماوریٰ ہوتا ہے ۔ تسمیہ استقرار علم کا وظیفہ انجام دیتا ہے ۔ اس لیے وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء کا ضابطہ اعتبار علمیہ میں قائم ہے ' وجود پر اس کا اثر نہیں ۔ اسماء کا جملہ انتساب علمی انتساب ہے ۔ ان کی دلالت دلالت معرفت ہے ۔

نظام توصیف کو بحیثیت ہیئت فکر جس طرح استعمال کیا گیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا دائرہ وجود ہے ۔ '' رسالۂ غوثیہ'' کے مضامین کی شرح میں ملوک شاہ نے جو امور بیان کیے ہیں ان سے صوفیائے وجودیہ کے مسلک کی توضیح ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ذات و صفات کے بارے میں ان کا زاویۂ فکر کیا تھا ۔ وہ فرماتے ہیں : '' لاہوت کو ذات ' جبروت کو صفات' ملکوت کو افعال ' ناسوت کو آثار اور افعال کہتے ہیں ۔ اے عزیز ! لاہوت تخم جیسا ہے ۔ جبروت و ملکوت و ناسوت ڈالی' پتے اور پھول جیسے ہیں ۔ اے عزیز ! ظہور سے پہلے سارا درخت تخم میں تھا ' درخت کا نام تھا نہ نشان ۔ درخت کے ظہور کے بعد تخم درخت میں ہوتا ہے لیکن نہ تخم کا نام ہوتا ہے نہ نشان'' ۔[1] یہ گفتگو دائرۂ وجود میں ہے جہاں دلالت توصیفی وجودی دلالت ہے ۔ کوئی صفت اپنے موصوف سے ماوریٰ نہیں ہوتی' نہ کوئی موصوف اپنی صفت سے ماوریٰ ہوتا ہے ۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ موصوف اپنی ہر منفرد صفت سے تشبیہ ذاتی رکھتا ہے مگر اس سے ماوریٰ بھی ہوتا ہے ۔ اس طرح اگر وجود کے بارے میں فرداً فرداً ہر صفت کے لحاظ سے غور کریں تو تشبیہ مع التنزیہ کا مقولہ صادق آئے گا ' لیکن اگر تمام صفات کے لحاظ سے غور کریں تو موصوف اور صفات میں تشبیہ کامل ثابت ہوگی جیسا کہ متذکرہ بالا حوالہ میں ہے کہ تخم درخت کے اندر ہے ۔ اس تشریح سے یہ بات اجاگر ہوتی ہے کہ نظام تسمیہ اور نظام صفات میں بین فرق ہے ۔ جہاں

---

1 ۔ ملوک شاہ صدیقی : ''نشاط العشق یعنی شرح الہامات غوث الاعظم '' مقام اول ۔ ترجمہ قاضی محمد عبدالصمد فاروقی قادری چشتی ۔

اول الذکر نظام کا دائرہ شہود و معرفت ہے وہاں آخرالذکر کا وجود وہستی ہے ، گو یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کو ہم ''وحدت فی الکثرت'' اور ''عینیت فی الاختلاف'' جیسے مقولات میں ظاہر کریں ۔ ایک کی ماہیت میں انفصالی منطق اور دوسرے کی انضمامی منطق ہوتی ہے ۔

(۴)

قرآن مجید کا نظام فکر نظام تسمیہ سے مرتب ہے ۔ خواہ خدا کے نام کتنے ہی ہوں وہ ایک ہی بسیط خدا ہے ۔ اس کے برخلاف ایسا وجود جو ماہیت میں ''وحدت فی الکثرت الصفات'' ہو اس کی حقیقت ''وجود مرکب'' ہوتی ہے ۔ ہر صفت اپنے موصوف کے کسی نہ کسی حصۂ وجود کی تشکیل کرتی ہے ۔ ہم افراد انسانی اپنی حقیقت میں ''وجود مرکب'' ہیں ۔ ہماری شخصیت کے اندر بہت سے محرکات ہوتے ہیں ۔ یہ وہ اجزاء ہیں جن سے ہمارا وجود شخصی مرکب ہوتا ہے ۔ ہماری شخصیت کی عینیت میں ان اجزاء کے انفرادی رنگ جھلکتے رہتے ہیں اور انہی سے ہماری شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے ۔ ان کا جزواً جزواً ادراک ہماری صفات کا ادراک ہے ، خواہ یہ ادراک براہ راست ہو یا آثار کے واسطہ سے ۔ اس طرح سے ہمارا وجود فی نفسہ کیا ہے؟ صرف صفات کی کلیت!

صفت اور موصوف میں جو وجودی انتساب ہوتا ہے وہ اتنا اتصالی ہے کہ نہ صرف صفت اپنے موصوف میں ہو کر موجود ہے بلکہ موصوف بھی اپنی صفت میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے ۔ یہی سبب ہے کہ اگر صفات یکے بعد دیگرے معدوم ہوں تو موصوف علی حالہ نہیں رہتا ، وہ بھی عدم اور استحالہ کا شکار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ پورے صفات کے خاتمہ سے اس کا پورا وجود ختم ہو جاتا ہے ۔ اس لیے صفات کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ''معدوم الوجود اور معلوم الآثار'' ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ صفات اپنے وجود میں نہ صرف معلوم الآثار ہیں بلکہ موجود بھی ہیں ۔ مگر ان کے وجود میں ایک امتیازی بات یہ ہوتی ہے کہ ان کی وجودیت اپنے آپ سے تمام نہیں ہوتی ، کسی نہ کسی ہستی میں ہو کر تمام ہوتی ہے ۔ دیکھا جائے تو موصوف کی بھی یہی صورت ہے ۔ اس کے وجود فی نفسہ میں صفت کا ہونا ضروری ہے ورنہ تو وہ معدوم الوجود ہو جاتا ہے ۔ تب صفت اور موصوف کا فرق جزو اور کل کا فرق ہے اور بس ۔ مگر وہ کلیت جس پر صفت اور موصوف کے مقولات کا اطلاق ہوتا ہے

وجود مرکب ہے کہ اس کی اصلیت سب کی سب صفات پر مشتمل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ایک خاصۃ العین بھی ہے کہ اس کے بغیر اس کی ہوئیت امر محال ہے۔ چنانچہ جزو جزو صفات کے گن دینے سے اس کی حقیقت پوری نہیں ہو جاتی۔ ان صفات میں باہم پیوستگی، امتزاج اور سریانیت بھی ہونی چاہیے۔ اس ہیئت سے ہی اس کی ذات مقرر ہو کر فرد واحد کی صورت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ اس کی ذاتیت پر ''عینیت فی الاختلاف'' کا مقولہ صادق آتا ہے۔

(۵)

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ صفات کسی شے کے اجزائے قیومیہ نہیں ہوتیں، اس کے اجزائے قوام ہوتی ہیں۔ تشریحاً ہم پانی کی مثال لے سکتے ہیں۔ پانی کے اجزائے قیومیہ آکسیجن اور ہائیڈروجن ہیں۔ ان کو ہم عناصر ترکیبی بھی کہتے ہیں۔ ان عناصر ترکیبی سے اگر صفات مراد لیں تو بات غلط ہو گی؛ یہ تو وہ اجزاء ہیں جن پر پانی کا قیام ہے۔ پانی کا وجود ان کے سہارے ہے۔ ایک خاص میزان میں ان کی ترکیب سے وہ سالمہ ولادت میں آتا ہے جسے ہم پانی کا جوہر فرد کہہ سکتے ہیں۔ اس سالمہ کے جو خواص ہوتے ہیں پانی کا وجود فی نفسہ انہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی پانی کے صفات ہیں جن سے پانی موصوف ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ ہمیں موالید اور آثار، ''قیوم و قوام'' ''بنفسہ اور فی نفسہ'' اساس وجود اور صفات ذات کے فرق میں ابہام کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ موالید یا قیومی عناصر کا تعلق ''بالذات'' کے مسئلہ سے ہے اور صفات کا تعلق ''فی ذات'' کے مسئلہ سے۔ ہر صفت شے کی موالید میں کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ان موالید اور ان کی ترکیب سے یہ صفات معرض وجود میں آتی ہیں اور اس طرح ذات شے کی تشکیل کرتی ہیں۔ آبی سالمہ کے صفات کی بھی یہی حقیقت ہے۔ افراد انسانی کی صفات اور ذات کی بھی یہی حقیقت ہے کہ ان کا منبع اجزائے قیومیہ ہوتے ہیں۔

اس طرح مقولۂ ذات و صفات ایک مخصوص معنویت پر دلالت کرتا ہے جو وجود بالترکیب کے لیے مخصوص ہے۔ جب ذات و صفات کی تنصیبات کو خدا کے بارے میں تامل و تفکر کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے تو اس عمل سے اس کا وجود ''وجود مرکب'' کی تلبیس میں فکر کے سامنے آتا ہے۔ اس وجہ سے اہل اعتزال نے درست کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدما لازم آئے گا۔ اشاعرہ نے ''تعدد فی الذات'' کے اعتراض کو رفع کرنے کے لیے

ذات و صفات کے مسئلہ میں ''لا عین و لا غیر'' کے اصول کو جگہ دی اور یہ بیان کیا کہ صفات اپنے مرتبہ میں ایسی ہیں کہ نہ تو وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات - دراصل اس تعین سے یہ مشکل حل ہونے کی بجائے پھر ابہام کا شکار ہو جاتی ہے - اس لیے کہ جو نہ عینیت میں شمار کیا جائے اور نہ غیریت میں شمار میں آئے تو پھر وہ ہے کیا ؟ دائرۂ وجود میں کسی ایسی شے کا اثبات محالات سے ہے جس پر عینیت اور غیریت دونوں کی نفی صادق آئے اور وہ موجود بھی ہو -

واقعہ یہ ہے کہ ہر صفت جزواً عین ذات ہوتی ہے - کثرت صفات تکثر عینیت کا ثبوت دیتی ہے کہ ہر عینیت اپنی مخصوص اثبات ذاتی کی حامل ہے - اب ان مختلف عینیتوں کا وجود اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ ذات بسیط نہیں ، مرکب ہے - ذات کی ہوئیت کی تقویم میں ان امتیازات کے لیے فرداً فرداً اسباب موجود ہیں اور اس وجہ سے ذات ان امتیازات کے اقتضاء کا حاصل ہے - اس بناء پر بعض حکماء نے صفات کو بالقواء وجود کہا ہے - وحدیت پرستوں نے صفات کو ذات الٰہی میں مندمج بتایا ہے جو بالفعل ہونے کی صورت میں آثار سے آراستہ ہو جاتی ہیں - اگر ہم یہ سوچیں کہ تمام عالم بالقواء طور پر وجود واحد یا مرتبۂ لا تعین میں مندمج ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وجود واحد مرکب ہے اور اس کی حقیقت ان بالقوہ حالتوں کا بالفعل ہو جانا ہے - جو لوگ ذات و صفات کے بارے میں تخم و شجر کی تمثال لاتے ہیں دراصل وہ اسی خیال کے حامل ہیں - ایسے لوگوں میں ارتقائی مفکرین کی تعداد زیادہ ہے - مندرجہ بالا وجوہات سے ذات و صفات کے نظریہ کی رو سے خدا کا تصور ایسا بن جاتا ہے کہ وہ گویا اجزاء سے مرکب معلوم ہوتا ہے اور یہ اجزاء دراصل تمام وجود کی بسیط حقیقتیں معلوم ہونے لگتی ہیں - اس طرح اس کی صمدیت کی تردید و توہین ہوتی ہے - عقیدۂ ذات و صفات میں ایک اہم بات عمل و اثر کے تعلق سے بھی پیدا ہوتی ہے - اگر ہم ہستی یا ذات کے مختلف دائروں کا تعین اس طرح کریں کہ ایک ذات ہے ، اس کے صفات ہیں ، پھر اعمال ہیں ، تو لا محالہ اعمال کا سبب صفات کو قرار دینا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ذات اپنے اعمال کی خالق نہیں ہے بلکہ اس کے اعمال اس کی صفات سے ہیں - اس خیال میں ذات صفت کی محتاج ہو جاتی ہے - اگر وہ مخصوص صفت ہے تو اس کے تابع اعمال وقوع میں آتے ہیں ، ورنہ نہیں -

ہماری عام تصدیقات کی تو یہ خیال اصلی جان ہے ، مثلاً جب کوئی شخص میدان چھوڑ بھاگتا ہے تو ہم بلا تامل پکار اٹھتے ہیں کہ وہ بزدل تھا ، بہادری کی صفت تو اس میں تھی ہی نہیں ، دشمن کے سامنے کیونکر ٹکتا ؟ اگر کوئی شخص جم کر دشمن کا مقابلہ کرتا ہے تو اس کا یہ عمل پورے کا پورا منسوب ہوتا ہے اس صفت بہادری کی طرف جو اس کی ذات میں پائی جاتی ہے ، یعنی اس کے وجود میں امتیازاً موجود ہے ۔ اس پورے خیال میں یہ مضمر ہے کہ ذات بذات خود اگر کوئی شے ہو بھی تو اس کی چنداں اہمیت نہیں سوائے اس کے کہ وہ (اصلی یا خیالی) محل صفات ہے ۔ ہر ذات اور وجود اپنی صفات سے مجبور ہے ۔ جب ہم اسی خیال کو پھیلا کر خدا کو بھی اس کے دائرہ میں لے آتے ہیں تو خدا کے بارے میں بھی اسی قسم کی باتیں ذہن میں آنے لگتی ہیں کہ خدا ہے ، اس کی ذات و ہستی ہے ، مگر وہ بس مرتبہ میں اتنی ہی ہے کہ وہ محل صفات ہے ، اس کی ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہے ، اس کے سارے اعمال اس کی صفات کے مظاہر ہیں اور ذات صفات کی پابند۔ اس تصور کے نتیجہ میں دنیا میں اس کے ارادہ کی کارفرمائی اس کی صفات کے تابع ہو جاتی ہے اور اس کی صفات وہ ازلی و ابدی حقیقتیں متصور ہوتی ہیں جن سے اس کے اعمال مرتب ہوتے ہیں ۔ ایسا تصور ایک جامد اور مجبور شخصیت کا تصور ہے ۔ ایسی شخصیت کی مثال فی الحقیقت ہم انسانوں پر صادق آتی ہے کہ ہمارے تمام وجود کی تعمیر ان داعیات کے سنگ و خشت سے ہوئی ہے جو ہماری ذات میں موجود ہیں ، ہم ان سے باہر شاذ ہی جاتے ہیں ۔ چنانچہ ہم اپنے احوال کے پابند ہیں ، اپنی کیفیات میں محصور ہیں جو سب کی سب ہمارے داعیات ، ان کے مزج باہمی سے ناشی ہوتی رہتی ہیں ۔ یہی ہماری تقدیر ہے ۔ اس خیال کے مطابق خدا کی بھی اسی طرح ایک تقدیر ہو جاتی ہے جو اس کی ازلی و ابدی صفات کے مزج سے تعمیر شدہ ہے ۔ جو کچھ ہے ، جو ہو رہا ہے اور جو ہوگا ۔ اس میں اس شخصیت کی کارفرمائی ہے جو اس کی صفات کے اجزاء سے مرتب ہوئی ہے ، بے چارے خدا کا کیا دخل ؟ اس کی ذات کی حریت کے کیا معنی ؟ اس کا ارادۂ مطلق کیا شے ہے؟ ذات و صفات کا تصور ان سوالات تک پہنچا دیتا ہے ۔

(۶)

حقیقت یہ ہے کہ ذات و صفات کا نظام ایک انجمادی تصور ہے جو اس

خدا کے لیے جس کے لیے ''کل یوم ھو فی شان'' کہا جاتا ہے کبھی موزوں نہیں ھو سکتا ۔ خدا کیا معنی ، یہ تصور تو انسان تک پر پورا پورا نہیں اترتا ۔ ایسے آدمی دیکھے گئے ھیں جنھوں نے اپنے مزاج کو مسخر کرکے اور شخصیت جاریہ کو شکست دے کر کوئی نہ کوئی کارنامہ انجام دیا ، نئی عادتیں پیدا کیں ، پرانے انداز بدلے اور کچھ سے کچھ ھو گئے ۔ ازلی و ابدی صفات کا عقیدہ خدا کے لیے اتنی گنجائش بھی تو نہیں چھوڑتا ۔

خدا کا جو تمثال اس اصول سے ذھن پر وارد ھوتا ہے وہ ایک شخص کا سا ہے جس کی ایک مزاجی ساخت ہے ، طبیعت ہے اور ان سب کی تہ میں اس کی ھستی کے اندر پائے جانے والے محرکات و داعیات کے تعاملات ھیں ۔ اس کے سارے اعمال و آثار انہی محرکات و داعیات اور ان سے مرتب ھونے والے مزاج و کردار ، طبیعت و رجحانات کا آئینہ و پرتو ھیں ۔ نظریۂ ذات و صفات میں اس تمثال کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ نتیجۃً ہمارا خدا ایسا قرار پاتا ہے جو خود اپنی ذات سے کچھ نہیں ، محض ھستی کا ایک مجرد مصداق ہے ۔ حقیقی اھمیت اس کی شخصیت کی ہے جس کا اصول حرکت ، اس کے مزاج و کوائف ، تناؤ اور تعاملات سے ''مجبور'' محض ہے ۔ ازل سے ابد تک وہ اسی طرح ہے ۔

اب اس تمثال میں اگر ''خود آگہی'' کے نظریہ کو اصول حرکیت کی حیثیت سے شامل کیا جائے تو سلسلۂ وجود کچھ یوں مرتب ھوتا ہے : قدم القدوم سے خود آگہی کی تحریک مرتبۂ اجمالی ، مرتبۂ تفصیلی اور پھر مرتبۂ جامع تک لے جاتی ہے ۔ چنانچہ بطون میں معرفت ذات محض احساس پر مشتمل تھی ۔ جب اس مقام سے باھر اس نے قدم رکھا تو حقیقت اجمالی وجود الہی کے پیش نظر تھی ۔ اس مرتبہ میں ھر صفت اپنی فردیت میں اس پر آشکار ھوئی ۔ مرتبۂ قدم القدوم میں یہی صفات اوجھل تھیں ؛ محض غیر معروف قوتیں تھیں ۔ مرتبۂ ثانی میں ذات اپنی قوتوں سے آگاہ ھوئی ، پھر اس مرتبہ سے تحریک آگہی نے باھر قدم رکھا تو یہ قوتیں (یا صفات) وجود سے آشنا ھوئیں ۔ آثار و افعال کا عالم تفصیلی ملاحظہ میں آیا ۔ اس ملاحظۂ تفصیل نے پھر مرتبۂ جامع میں مرکز حقیقت کی طرف رفعت اختیار کی ۔ اس طرح سے شخصیت کل ''عینیت فی الاختلاف'' کی صورت میں مرتبۂ مطلق بطور متحقق ھوئی ۔ یہی مرتبہ تمام حقیقت کا مصداق و منشاء ہے ۔ اھل شہود کے نظریاتی اسلوب میں بھی یہی مفروضہ عمل کرتا ہے ۔ چنانچہ ان کا جو نظام مترتب ھوتا ہے اس کی تفصیل مظہر جان جاناں سے سنیے ۔

بیان کرتے ہیں : ''حقائق ممکنات علم الٰہی کے مرتبہ میں عدم اور وجود سے عبارت ہیں اس طرح کہ اعدام اضافیہ یعنی عدم العلم جو جہل سے عبارت ہے اور عدم القدرت جسے عجز کہا جائے گا ، وغیرہ جو الگ الگ مفہوم رکھتے ہیں ان سے مرتبۂ الٰہی کا ثبوت پیدا ہوتا ہے ، اور صفات حقیقیہ کے آئینے جو عدمات کے مقابل ہیں اور ان صفات کے عکس ان آئینوں میں منعکس ہوتے ہیں اور یہ مخلوط تعینات عالم کے مبادی ہیں ۔ پس ان کے (شہودیوں کے) نزدیک اعیان ثابتہ فی العلم اعدام اضافیہ اور صفات حقیقیہ کے پر تو سے مرکب ہیں اور خارج ظلی کے آئینوں میں جو خارج حقیقی کا ظل ہے آثار خارجیہ کے مصدر بن گئے ہیں ۔ پس ان کے نزدیک اعیان خارجیہ وجود ظلی میں موجود ہیں نہ کہ وجود حقیقی میں اور خارج ظلی میں متحقق ہیں جو وجود حقیقی کے تحقیق کی منزل ہے ۔ اور دنیا میں جو کچھ موجود ہے اور اس کے توابع سب ظلاً یا انعکاساً خدا کی ذات سے مستفاد ہیں کیونکہ وجود حقیقی کے ساتھ خارج میں سوائے خدا کے کوئی شے موجود نہیں ہے ۔ فہوا ہوا لتوحید ۔''[1] وجود ظلی کی انہوں نے یوں شرح کی ہے : '' اگر وہ [صوفیاء] وحدت الشہود کے ماننے والے ہیں تو اس نسبت کو اصل اور ظل کے تعلق سے ثابت کرتے ہیں جیسے سورج سے نکلنے والی روشنی کو سورج سے نسبت ہے ۔ یہاں ظل سے مراد تجلی ہے یعنی مرتبۂ ثانی میں کسی چیز کا ظاہر ہونا ، اور ظاہر ہے کہ یہ کثرت وجودات ظلی ، وحدت وجود حقیقی میں مخل نہیں ہو سکتی''۔[2] مزید تفصیل انہوں نے یوں کی ہے : ''حضرت مجدد کا مکشوف یہ ہے کہ واحدیت کے مرتبہ میں جو خانۂ علم الٰہی میں کمالات الٰہیہ کی تفصیل سے عبارت ہے ہر صفت کمال کے مقابل میں اس صفت کے عدم اضافی نے ثبوت اور تمائز پیدا کیا ہے ، جیسے علم کی صفت کے تقابل میں عدم العلم جسے جہل سے تعبیر کیا جاتا ہے ، وقس علی ھذا ۔ اور وہ متمائز کرنے والے اعدام آئینوں کے مقابلہ کی وجہ سے ان صفات کے انوار یا پرتو بن گئے ہیں اور تعینات عالم کے مبادی اور ممکنات کے حقائق بن گئے ہیں - یہ اعدام ان حقائق کے مواد کی جگہ ہیں اور ان کے عکوس و ظلال صور حالہ کی جگہ ہیں ۔''[3]

---

1 - شفیق انجم (مرتب) : ''مظہر جان جاناں کے خطوط''، مکتوب ۳ ۔
2 - ایضاً ۔
3 - ایضاً، مکتوب ۸ ۔

واضع رہے کہ مرتبۂ اجمالی کو یہاں اصطلاحاً ''واحدیت'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ خانۂ علم الٰہی میں صفات کمالیہ سے عبارت ہے ، یعنی خداوند قدوس واحدیت میں اپنے صفات سے آگاہ ہوتا ہے ۔ یہ صفات اس کے وہی بالقوہ تسویقات ہیں جو مبداء انوار ہیں ۔ اس کے علم کی ماہیت یہ ہے کہ ان صفات کا ثبوت ان کے عدم سے پیدا ہوتا ہے ۔ چنانچہ صفت علم کے بالمقابل جہل ہے ، قدرت کے مقابل عجز ہے ۔ یہ صفات متقابلہ عدم کو ظاہر کرتی ہیں ۔ جب عدم پر صفات کمالیہ چمکتی ہیں تو عدم مادہ اور صفات صور حالہ ہوتی ہیں ۔ یہی مسلوب الوجود ثابتہ ہیں جو مصادر اشیاء ہیں ۔ ان کا سرچشمہ صفات ہیں جو احدیت مطلقہ میں خفتہ ہیں ۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں : ''یاد رکھو کہ شہود کی بہت سی قسمیں ہیں اور ہر ظہور کے بالمقابل ایک اندماج ہے ۔ اس پر غور کریں ۔''[1] اس اصول عام کا مفروضۂ عین یہ ہے کہ خداوند قدوس یا مرتبۂ احدیت بہت سے اندماجوں کا مرکب ہے ۔ مرتبۂ ثانی میں حقائق علمیہ کے طور پر ان ہی کا اظہار ہوتا ہے اور اعدام پر ان کی ضوفشانی سے مسلوب الوجود حقائق صوریہ کا ظہور ہوتا ہے ۔ مرتبۂ ثانی ان ہی حقائق صوریہ کا عالم ہوتا ہے ۔

(۷)

الغرض ذات و صفات کا فاسفہ جس کا مفروضۂ بدائیہ '' وجود مرکب '' کا شعورہ ہے مسلم افکار کے تن من میں دوڑتا رہا ہے ۔ جدید ترین اصلاحی اقدامات جن سے نظریۂ وحدت شہود وجود میں آیا مسلم فکر کے ارتقاء کے لیے نوید نجات ثابت نہ ہو سکے ۔ چنانچہ وجود کے مقابل ثبوت کی اصطلاح ذات و صفات کے نظریہ کے اسی ان مٹ اثر و نفوذ کی طرف جلی اشارہ ہے ۔

تمام '' اسلامی تاملات '' جو دور حاضر تک پھلتے پھولتے رہے ہیں ذات و صفات کے وجودی مقولات سے مایۂ حیات حاصل کرتے رہے ہیں جس کے سبب ایسا تصور بنتا ہے کہ ذات صفات سے اور صفات ذات سے مشروط ہیں ۔ اگر ذات و صفات دونوں کو وجودی حقائق متصور کیا جائے تو اس تصور سے راہ نہیں ، کیونکہ وجود کا انحصار اگر صفات پر ہو تو وجود فی نفسہ مجموعۃ الصفات ہی ہوتا ہے جس سے صفات وجود سے متقدم حقائق قرار پاتی ہیں خواہ خود سے موجود ہوں یا ان کا سبب کچھ اور ہو ۔

---

1 ۔ شاہ ولی اللہ : ''لمحات'' (اردو ترجمہ) ، مجلہ '' اقبال '' جلد ۱۲ ، شمارہ ۴ ،ص ۴۷ ۔

اس طرح ذات و صفات کا عقیدہ ایک خطرناک نظریہ ہے جو اساسی اسلامی وجدان سے کوئی میل نہیں رکھتا ۔ اس کی حرکیت کا اسلوب کچھ اس قسم کا ہے کہ '' وجود مرکب '' ہی اس کا مصداق اصلی بن سکتا ہے ۔ خدا کے بارے میں یہ تصور کہ اس کا وجود بے شمار قوتوں پر مشتمل ہے اس نظریہ کی طرف لے جاتا ہے کہ ان قوتوں کے باہمی تعامل و توازن سے اس کی ہستی عبارت ہے ۔ چنانچہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ اس کی ساخت ، شخصیت ، طبیعیت ، وغیرہ کا مظہر و تفاعل ہوتا ہے ۔ بایں وجہ ان صفات کا درجہ بنیادی حقائق کا سا ہو جاتا ہے کہ ہستیٔ باری کو نہیں بلکہ ان صفات کو تقدم منطقی حاصل ہے ۔ وجود و ہستیٔ کون و فساد کا مصدر و ماخذ یہی ہیں ؛ وجود خداوندی محض ان کا محل یا مہبط ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے تصور شخصیت کی اس سے تشفی ہوتی ہے مگر اس نظریہ میں وہ بساطت ، قدوسیت ، ماورائیت اور لا انتہائیت نہیں ہے جس کے ذریعہ وجود خداوندی کے بارے میں گفتگو ممکن ہے ۔ اس کی تہ میں ایسی جبریت ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہم اور آپ کیا ، خود خدا بھی اس کے طناب سے بری نہیں ہو سکتا ، مگر اساسی اسلامی وجدان کے مطابق یہ بداھتاً غلط ہے ۔

اسی سے قرآن کریم کے مقولات کی گہرائی اور معنویت سامنے آتی ہے ۔ اس کے بیانات میں ناشی مقولات '' اللہ اور اس کے اسماء '' ہیں ۔ انہی مقولات میں وہ ارادت ہے جو اساسی اسلامی وجدان کا بار اٹھا سکتی ہے ۔ اس لیے اسلامی فلسفیانہ فکر اور فلسفۂ خودی کی تشکیل جدید کو انہی مقولات کی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے ۔

(۸)

'' ذات و صفات '' کے مقولات کی تحدید جس سے ان کے مشرکانہ مضمرات اور اساسی اسلامی وجدان سے متناقض مشعورات واضح ہوتے ہیں دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ ذات بھی امر وجودی ہے اور صفت بھی ۔ اس طرح دونوں مقولات کا دائرہ وجود کا دائرہ ہے ۔ مسلم فکر کی غالب ترین تحریکات میں یہ امر مفروضہ کے طور پر کام کرتا رہا ہے ۔ اسی لیے یہ تحریکات اساسی اسلامی وجدان سے انحراف پر منتج ہوتی رہی ہیں ۔

مگر چیدہ چیدہ ایسے مفکرین بھی آتے رہے ہیں جو اگرچہ ان تحریکات سے وابستہ رہے ہیں مگر خاص اس باب میں ان کی نظر زیادہ دقیق تھی ۔ وہ

صفات کو امور علمیہ میں داخل سمجھتے رہے، نہ کہ امور وجودیہ میں ۔ ایسا خیال اساسی اسلامی وجدان سے قریب تر ہو جاتا بشرطیکہ اس کے مضمرات واضح کیے گئے ہوتے اور ان کی پابندی کی جاتی ۔ بہر حال ذات کو امر وجودی اور صفات کو امر علمی قرار دینے سے یہ اصول موضوعہ قائم نہیں رہتا کہ ذات صفات سے شروط ہے اور صفات ذات سے ۔ اس کے برخلاف یہ اصول قائم ہوتا ہے کہ ذات دائرۂ وجود میں حقیقت ہوتی ہے ، مگر ادراک و مشاہدہ میں صفات کی گونا گونی میں مشہود ہوتی ہے ۔ بساطت ذات پر کوئی حرف نہیں آتا ۔ بعض مفکرین نے اسی اصول کے ذریعہ کثرت کی توجیح کرکے تمام ماسویٰ کو امر علمی قرار دے دیا ۔ اس طرح سے انہوں نے وحدیت وجود کا اثبات کیا ۔ اس توجیح کو مسلم فکر میں ایک بڑی روایت کا درجہ حاصل رہا ہے ۔ چنانچہ ہندی مسلم فکری ارتقاء میں یہ طریق عمومی مسلک کی حیثیت سے ملتا ہے ۔ خواجہ خرد جو ایک بڑے مفکرہیں لکھتے ہیں :
''اے سید ! وحدت باطن کثرت ست و کثرت ظاہر وحدت و حقیقت ہر دویکے ست ۔ اے سید ! موجودیکے ست کہ بصورت کثرت موہوم می نماید ''۔ مزید ارشاد ہے : ''اے سید ! عابد اوست و معبود اوست ۔ عابدست در مرتبہ تقید و معبودست در مرتبۂ اطلاق و مراتب و تمیز در مراتب از امور عقلیہ ست و موجود نیست مگر یک حقیقت کہ ہستیٔ صرف ست ''۔ نتیجہ میں سلوک کی تشریح کرتے ہیں: ''اے سید ! این ہمہ اشغال ، اذکار و مراقبات و توجہات و طریق سلوک کہ مشایخ وضع فرمودہ اند برائے رفع اثنیت موہومہ است ۔ پس بدانکہ فاصل میان وحدت کہ حق ست و کثرت کہ خلق ست جزوہم و خیال نیست و بہ‌حقیقت وحدت کہ بصورت کثرت می نماید یکی ست کہ بسیار در نظر می در آید''[1] ۔ اس تعبیر سے صفات کی حقیقت مشاہدہ بیان کرنے والا نظریہ اساسی اسلامی وجدان سے منحرف ہو جاتا ہے کیونکہ در پردہ صفات پھر ''اصول وجود'' قرار پاتی ہیں ، خدا کا نہ سہی ، ماسویٰ کا تو وجودی ضابطہ بن جاتی ہیں جس کے سبب پھر اسی مشرکانہ رجحان کی تاسیس ہو جاتی ہے جس سے بچنے کے لیے صفات کو ایجابات علمیہ قرار دیا گیا تھا ۔

جب ذات کے امور وجودی ہونے کا اقرار کیا جائے اور صفات کے اعتبارات علمیہ تو اس اقرار کی پوری پابندی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی سطح پر

---

1 ۔ خواجہ عبیداللہ المعروف بہ خواجہ خرد: '' نور وحدت'' ص۱۰۵۳ ۔

صفات کو وجودیاتی اصول کے طور پر نہ لیا جائے - صرف اسی صورت میں ان اعتراضات سے بچا جا سکتا ہے جن کا ہدف بالکل بجا طور پر وجودی نظریۂ صفات بنتا ہے ، مگر مسلم فکر کے ارتقاء میں اس شرط کا التزام نہیں ملتا - بہر حال ان کا آغاز اچھا تھا کہ ذات امر حقیقی ہے اور صفات مشاہدۂ ذات کے اعتبارات ہیں ، لیکن پھر انھوں نے صفات کو تمام کثرت کے ضابطہ کی حیثیت سے استعمال کر کے ان کے علمی اثبات کو وجودی اثبات میں بدل دیا اور اس طرح وہ قرآنی بصیرت سے دور ہو گئے اور تمام کائنات کی حقیقت محض مشاہدہ قرار پائی -

(۹)

صفات کی حقیقت علمی قرار دینے کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ذات مشاہدہ کرنے والے کے لیے صفات کی صورت میں نظر آتی ہے - اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ کا یہ بیان فکر انگیز ہے کہ ''صفات کے باب میں زیادہ سے زیادہ جو بات صحت و استواری لیے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ایسی حقیقت موجود ہے جسے عرفاً اور لغتاً سمیع و بصیر کہا جا سکتا ہے ، لیکن یہ کہ یہاں صفات متمائیزہ کا بھی وجود ہے اور یہ صفات ذات سے علیحدہ رہ کر مستقل حیثیت کی حامل ہیں اس کی طرف قلب و ذہن ملتفت نہیں ہو پاتے -''

اس کے ثبوت میں شاہ ولی اللہ یہ دلیل لاتے ہیں : ''چنانچہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں کہ متحرک ہے ، چل رہی ہے اور اپنے اعمال و افعال کو حسن و جمال کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی ہے تو ہم بغیر ذات و صفات کے چکر میں پڑے کہ دیتے ہیں کہ وہ زندہ ہے اور حیات و شعور سے بہرہ مند ہے، اور قطعی یہ نہیں سوچتے کہ یہ صفات ذات سے زائد اور علیحدہ ہیں یا عین ذات -''[1]

'' جہاں تک عقل و شعور کا تعلق ہے''۔ شاہ ولی اللہ واضح کرتے ہیں۔ ''اس کی ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے - یہ بات کہ یہ صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں تو اس کا کوئی تعلق عقل و خرد کے تقاضوں سے نہیں بلکہ اگر انصاف سے کام لیا جائے تو کہا جائے گا کہ صفات کو بمنزلہ اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ صفات اعراض کی طرح اپنے عمل و موصوف کے ساتھ وابستہ ہیں اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب

---

1 - شاہ ولی اللہ : ''مکتوب مدنی'' (اردو ترجمہ) اقبال ، لاہور ، اکتوبر ۱۹۶۳ -

ہوتا ہے ۔"[1]

ان دو بنیادوں پر شاہ ولی اللہ ابن العربی کے نظریہ کو درست قرار دیتے ہیں کہ صفات عین ذات ہوتی ہیں ۔ فرماتے ہیں : " ابن العربی کے اس قول میں بھی ہمیں کوئی اعتراض کا پہلو نظر نہیں آتا کہ صوفیاء صفات ثمانیہ میں تمیز و اختلاف کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں ۔" ابن العربی کے اس نظریہ سے قطع نظر کہ جملہ عالم اعراض ہے جہاں تک ان کا نظریۂ صفات و ذات ہے بلا شبہ قابل تحسین ہے ، اور شاہ ولی اللہ نے ان کی درستگی کے ثبوت میں جو نکات قلم بند کیے ہیں وہ بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہیں ۔ انہی نکات سے اس انداز فکر کو تقویت ملتی ہے کہ صفات کے وجود کو " علمی " سمجھا جائے ۔ بالفاظ دیگر "ذات" مشاہدہ میں " صفات " نظر آتی ہے ۔ وجوداً یہ صفات عین ذات ہیں مگر علماً " موجود " ہیں ۔ ان کا اقرار ذات کا علمی اثبات ہے ۔ اس سے زیادہ انہیں درجہ و مقام تمیز و امتیاز حاصل نہیں ۔

اس انداز فکر پر صرف ایک ہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ اس میں لفظ " صفت " کے منشاء و مفہوم میں تبدیلی ہو جاتی ہے ۔ جبکہ یہ اصطلاح دراصل انہیں " اشیاء " کے لیے بولی جاتی ہے جو ذات میں اجزائے متمائزہ کی حیثیت سے موجود ہوں ، ٹھیک اسی طرح جس طرح " عرض " کی اصطلاح ہے ۔ صفات اور عرض کے تعلق پر جتنا غور کیا جائے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفت عرض کا مبداء ہے یا صورت حالہ ۔ ذات سے صفات اور صفات سے اعراض ظہور پاتے ہیں ۔ ذات ان کی کایت ہے لیکن جب صفات کے دائرۂ وجود میں مقام سے انکار کیا جائے تو نفس معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے ۔ " صفت " کی معنویت مصدری میں تغیر آ جاتا ہے ، وہ امر وجودی نہیں بلکہ امر ادراکی کی حیثیت سے اثبات پذیر ہوتی ہے ۔ یہ وہ تبدیلی ہے جس کے سبب صفت اسم کے ہم معنی یا مترادف ہو جاتی ہے کہ عینیت ذات بسیط پر کوئی حرف نہیں آتا ۔

اگرچہ اصطلاحات میں کیا جھگڑا ، مگر پھر بھی یہ بات کچھ کم وزنی نہیں ہے کہ اصطلاحات کے استعمال میں معنیٔ مصدری کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے ۔ چنانچہ لفظ " صفت " جن مقامات و مفاہیم کے لیے بولا جاتا ہے انہی مقامات و مفاہیم کو ادا کرنے کے لیے اسے قائم رہنا چاہیے ۔

---

1 ۔ ایضاً ۔

(۱۰)

بہر حال اگر صفات کو حقیقتاً عین ذات محسوس کیا جائے تو اس احساس میں یہ امر مضمر ہے کہ صفات کا معاملہ دائرہ ادراک و آگاہی سے متعلق ہے۔ جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو حق یہ ہے کہ ان کا وجود نہیں۔ اس لیے جن مکاتیب فکر نے اس خیال کی تائید کی کہ صفات عین ذات ہیں تو وہ اس نقطۂ نظر سے قریب ہیں جو اسلام کے تصورات '' ذات و اسماء '' میں پوشیدہ ہے۔ ان مکاتیب سے وابستہ اہل علم گویا '' ذات و اسماء '' کے سانچوں میں ہی سوچنے کی طرف مائل ہیں۔ ان کا تصور صفت تصور اسم سے متفارق نہیں ہے۔

اس ضمن میں اگر '' اسم مجرد '' اور '' صفت مطلقہ '' کی تعریفات پر نظر ڈالی جائے جو الجیلی نے کی ہیں تو حیرت انگیز مشابہت نظر آئے گی۔ الجیلی نے اسم مجرد کی جو تعریف کی ہے وہی عین بعین صفت مطلقہ کی کی ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ '' صفت '' اسلامی ادب کے بڑے حصہ میں '' اسم '' کے مترادف اور '' اسم '' '' صفت '' کے مترادف استعمال ہوا کیا ہے۔

ذات کے بیان میں وہ کہتے ہیں کہ '' مطلق ذات اس چیز کا نام ہے جس کی طرف اسماء و صفات کی نسبت کی جاتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ہر اسم یا صفت کی جس شے کی طرف نسبت کی جاتی ہے وہی شے ذات ہے۔'' اسم مجرد کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں : '' مراد اسم سے وہ شے ہے جو مسمیٰ کو فہم میں معین ، خیال میں مصور ، وہم میں حاضر کرے ، فکر میں اس کو ترتیت دے ، قوت حافظہ میں اس کو محفوظ رکھے ، عقل میں اسے موجود کرے۔'' صفت کی تعریف بھی وہ قریب قریب انہیں الفاظ سے کرتے ہیں : '' صفت وہ چیز ہے جو تجھ کو موصوف کی حالت پر پہنچاتی ہے ، یعنی جو حال موصوف کی معرفت کو تیرے ذہن تک پہنچاتی ہے اور تجھ میں اس کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور تیرے وہم میں اس کو جمع کرتی ہے اور تیری فکر میں اس کو واضح کرتی ہے اور تیری عقل میں اسے قریب کرتی ہے ، پھر تو حالت موصوف کا ذائقہ اس کی صفت سے چکھتا ہے۔''[1] مندرجہ بالا بیانات سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حکیم الجیلی نے ، مسلم مفکرین کے بہت سے دیگر

1۔ عبد الکریم بن ابراہیم الجیلی : '' انسان کامل '' (اردو ترجمہ فضل میراں) ، کراچی ۱۹۶۲ ، ص ۴۱ ، ۴۸ ، ۶۰ ۔

طائفوں کی طرح ، اسم اور صفت کا فرق محسوس نہیں کیا - ان کی دانست میں دونوں کا ماویٰ و ملجیٰ ، منشا ، مفہوم ، اصل اور نظم ایک ہی ہے - یہی وجہ ہے کہ اسم کے زیر عنوان صفات سے اور صفات کے زیر عنوان اسم سے وہ بحث کرتے ہیں - ان مباحث میں بنیادی سقم یہ ہے کہ '' اسم '' کے مفہوم میں جگہ جگہ '' صفت '' کا شائبہ ہوتا ہے - چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں '' اسم کو مسمیٰ سے وہ نسبت ہے جو ظاہر کو باطن سے ہے اور وہ اس اعتبار سے عین مسمیٰ کا ہے''[1] تو دائرۂ اسم عین بعین دائرۂ صفت بن جاتا ہے اور تسمیہ کی منطق بالکلیہ توصیف کی منطق میں مدغم ہو جاتی ہے جس سے ایسی وجودیاتی شکلیں پیدا ہوتی ہیں جن سے حلول اور ماورائیت کے درمیان جگہ جگہ ٹھوکریں لگتی ہیں - یہی سبب ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے تعلق کو ظاہر اور باطن کے تعلق کا مترادف قرار دینا عظیم ترین منطقی مغالطہ ہے -

اس لیے یہ کبھی نہ فراموش کرنا چاہیے کہ مسمیٰ اپنے وجود کے ہر پہلو اور اپنی ذات کی جملہ تفصیل کے ساتھ ہمیشہ '' اسم '' سے ماوریٰ ہوتا ہے - منطقی طور پر '' اسم '' ذات سے جدا امر ہے اور کسی پہلو سے جزو ذات نہیں ہوتا - تشبیہ اور جزو ذات کا مرتبہ تو صفت کو حاصل ہوتا ہے - علاوہ ازیں صفت میں شان ظہور بھی پائی جاتی ہے - صفت سے ذات ظاہر ہوتی ہے جبکہ اسم بجائے '' ذات '' کے اظہار کے عالم یا شاہد کا اظہار ہے - اسم کے ذریعہ ایک فرد ذی شعور کسی اور شے کے علم کا اثبات کرکے اس کے وجود (یا عدم) پر گواہ ہوتا ہے - اس وجہ سے اسم کا وجود ہمیشہ دہندہ کے لیے ہوتا ہے ، نہ کہ مسمیٰ کے لیے -

اسم اور ذات میں ایک اور نسبت کا انکشاف ہو سکتا ہے اور اس نسبت کے لیے لازمی ہے کہ ذات مسمیٰ بذات خود زندہ و بیدار و آگاہ ہو - ہر ذی شعور وجود اس اسم سے باخبر ہو سکتا ہے جس سے دوسرے اسے یاد کرتے ہیں - اس طرح سے اس کا نام '' اس کی ذات اور دوسروں '' کے درمیان نامہ و پیام کا وسیلہ بن سکتا ہے - جب کوئی فرد اس نام سے اسے یاد کرتا ہے یا پکارتا ہے تو فوراً وہ پکارنے والے کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے - نام ذات کے ساتھ اس طور پر متعلق ہو جاتا ہے کہ نام کے ساتھ ہی اس کی ذات متوجہ ہو جاتی ہے - یہ نسبت ہرگز صفت و موصوف کی نسبت کی طرح نہیں ہے ، نہ ظاہر و باطن کی طرح ہے -

---

1 - ایضاً ، ص ۴۸ -

ایک اور امر جو اسم اور مسمیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے ۔ ہر خود آگاہ ذات نہ صرف دوسری اشیاء کو ناموں کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے بلکہ خود اپنا نام رکھ کر اپنے آپ کو اپنے ماسویٰ سے ممتاز کرتی ہے ۔ اس طرح اپنا ''نام آپ رکھنا'' یا ''کوئی نام اختیار کرنا'' خود شعوری یا شعور ذات کا منطقی وظیفہ معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن ان تمام انکشافات اور نسبتوں میں اساسی امر کہ مسمیٰ اسم سے تنزیہ ذاتی کا حامل ہوتا ہے اصلی منطقی امر کی حیثیت سے غیر متزلزل رہتا ہے ۔

اسم اور مسمیٰ ایک دوسرے سے ہر طرح غیر اور ممیز ہوتے ہیں ۔ اسم ذات سے ماوریٰ ذات کا نشان ہے جبکہ صفت کا مقام جدا ہے ۔ صفت خود ذات میں شریک یا مشاہدہ کرنے والے کے لیے ذات کا حال ہوتی ہے ، اس لیے صفت کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ موصوف سے اس کا تعلق ایسا ہے جو ظاہر کا باطن کے ساتھ ہے ۔ یہ تعلق اسم اور مسمیٰ میں نہیں پایا جاتا ۔ مندرجہ بالا بحث میں ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ اسماء کا مرتبہ و مقام ، وظیفہ و دستور ایسا ہے کہ ''صفات و ذات'' کے مقولات ان کا بار اٹھانے سے قاصر رہتے ہیں ۔ نیز اس سے پیشتر ہم نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ قرآن کریم نے ''اسمائے الٰہی'' کا ذکر کیا ہے نہ کہ ''صفات'' کا ۔ اس روشنی میں بحث کو آگے بڑھانے سے ہم کئی تنویروں سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں ۔

تسمیہ کی پوری منطق یہی ثابت کرتی ہے کہ اسم مسمیٰ کے تابع ہوتا ہے جبکہ توصیف میں ذات صفت کے تابع ہوتی ہے ۔ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہوتا ہے ۔ اس طرح جہاں صفات کا اقرار تعینات ذات و تحدیدات وجود کا غماض ہے ، اسماء کا اقرار و انتظام ذات و وجود کو محدود و محصور نہیں کرتا ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم ذات الٰہی کے لیے صفات کے مقولات کے بجائے اسماء کے مقولات استعمال کرتا ہے ۔ اس استعمال میں یہ امر پوشیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات سے اسماء کا عین و وجود ہے، خود خدا کا ان اسماء پر انحصار نہیں ہے ۔ خدا کی جیسے جیسے شان ہے ویسے ہی اس کے غیر محدود اسماء ہیں ، اس لیے کہ اسماء ذات کا اتباع کرتے ہیں ۔

ذات اور اسماء میں اس طرح وہی علاقہ ہے جو علم اور وجود میں پایا جاتا ہے ۔ علم اپنی ماہیت میں موخر بالوجود ہوتا ہے ۔ علم اور وجود کے تقابل سے یہ امر مستحضر ہوتا ہے کہ جس طرح وجود افعال و آثار میں اظہار پاتا ہے اسی طرح علم اسماء میں ظہور پذیر ہوتا ہے ، اس لیے علم شے

کا حاصل اسم شے ہے ۔ چنانچہ جس طرح علم پر کوئی منطقی تحدید ممکن نہیں ، ہر شے اور امر احاطت علمیہ میں ہو سکتا ہے ، اسی طرح احاطت اسمی سے کسی کو مفر نہیں ۔ ہر امر کا ایک اسم ممکن ہے ۔ اس اصول پر جملہ حقیقت علماً اسماء کے نظام کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے جس کے اندر یہ اصول نافذ رہتا ہے کہ اسم موخر بالوجود ہے نہ کہ مقدم ۔ اس طرح وجود کی اولیت کا فلسفہ اسماء کی حقیقت میں پوشیدہ ہے ۔ یہی سبب ہے کہ قرآن حکیم میں '' اسمائے الٰہی '' کا تذکرہ ہے ، اس کا بیان '' صفات '' کے تصورات سے بری ہے ۔ یہ وہ امر ہے جس کا مسلم حکماء نے بالعموم ضروری لحاظ نہیں کیا ۔ اقرار صفات سے ہمیشہ تحدید وجود لازم آتا ہے ، اس لیے کہ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو صفت کے تعین میں موجود ہوتا ہے ۔ نتیجہ میں صفت کو وجود پر تقدم معنوی حاصل ہوتا ہے اور یہ ایسا تصور ہے جو اسلامی الٰہیات کی تشکیل کے لیے نہایت مضر ہے ۔

بہر حال '' اسم '' کے بارے میں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت '' علامت '' کی سی ہے ۔ یہ ذہن شاعر کے لیے وجود کی وہ '' علامت '' ہے جس کے ذریعہ اول الذکر اپنے علم کو مستحضر کرتا ہے ، راسخ کرتا ہے اور استعمال کرتا ہے ۔ تمام اسماء اس وجہ سے کہ وہ وجود کے نام ہیں کسی فرق کے روادار نہیں ہیں ۔ مگر چونکہ خود وجود میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اسی لیے اسماء کی بھی اتباع وجود میں درجہ بندی عمل میں آتی ہے ۔

جب اسم کسی وجود من حیثیت وجود کی علامت ہو تو وہ اسم ذات ہے ۔ اسم خود آگہی کا نشان ہے ، اثبات ذات کا علم ہے ۔ یہ وہ اسم ہے جس کو ذات اپنا قائم مقام قرار دیتی ہے ۔ حقیقت زندہ میں اس کا وجود یوں ہے کہ خود ذات خود آگاہ اپنی خود شعوری میں اپنے آپ کو ایک اسم سے نوازتی ہے ۔ یہ اسم ذات تمام دیگر ذوات پر متجلی ہوتا ہے اور اپنے مسمیٰ کو معروف کرتا ہے ۔ اس امر کا تقابل اشیائے بے جان کے نام سے کیا جائے تو بہت سا فرق واضح ہوتا ہے ۔ ہر بے جان شے یا وجود بے حس کا نام دوسرے رکھتے ہیں اور ذات خود آگاہ اپنا نام آپ رکھتی ہے ، اپنا نشان آپ مقرر کرتی ہے اور دیگر ہستیاں اس کے نام و نشان سے بہرہ مند ہوتی ہیں ۔

اسم ذات چونکہ خود ذات کا علم ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات کے کسی حال کی دلالت نہیں پائی جاتی ۔ اس میں ذات کے کسی فعل کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور اس میں اس کے کسی اثر سے التفات خاص نہیں ہوتا ۔

ذات من حیث ذات اس کا مفہوم و مصداق ہوتی ہے ۔ اس لیے اسم ذات وجود کے تمام اسماء پر حاوی ہے ۔ منطقی طور پر اس امر میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اسمائے ذات بے شمار ہوں لیکن اس صورت میں اسماء کا سارا اختلاف محض زبان و لفظ کا اختلاف ہوگا۔مثلاً خواہ آپ تفاح کہیے ، ایپل کہیے یا سیب ، ان اسمائے ذات میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے ۔ اس لیے ان کی منطقی کثرت بے فائدہ ہے ۔ اسمائے ذات کے بعد مرتبہ ان اسماء کا ہے جو ذات کے مختلف احوال ظاہر کرتے ہیں ۔ ان میں اشارہ خود ذات کی طرف ہوتا ہے ، مگر اس اشارہ کا واسطہ وہ حال ہوتا ہے جس میں ذات ہے ۔ ان کو اسمائے توصیفی کہا جاتا ہے ۔

اسمائے توصیفی اور اسمائے ذات کے فرق کے مابین اگر '' ذات و صفات '' کا فلسفہ ہو تو سلسلۂ اسماء اس فلسفہ کا محض اظلال بن جاتا ہے ۔ مسلم مفکرین کے ساتھ واقعۃً ہوا بھی یہی ہے ۔ انھوں نے اسماء کی تقسیم اسمائے ذات اور اسمائے صفات میں کی اور جیسا کہ اوپر گزرا اس تقسیم کی بنیاد وجود میں '' ذات اور صفات '' کے امتیاز پر رکھی ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا نظریۂ اسماء محض ذات و صفات کی مابعد الطبیعیات کا ایک ورق بن کر رہ گیا ۔ وجود کے اس نقشہ میں ذات مجموعۃ الصفات متصور ہوئی اور جب یہی تصور ذات باری پر عائد کیا گیا تو بے خبری میں وہ ذات وری الوریٰ ایسی قرار پائی گویا کہ وہ کوائف سے مرکب ہے اور ان سے معین و محدود ہے ۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تصور اسماء کو اس اظلال سے بچایا جائے ۔ اس وجہ سے اسمائے ذات کے ماسویٰ دیگر جو اسماء ہیں ان کی نوعیت متعین کرنا اسلامی الٰہیات کی تشکیل میں نہایت ضروری مسئلہ ہے ۔

اس ضمن میں اسی بنیادی اصول سے رہبری حاصل ہو سکتی ہے کہ اسم موخر بالوجود ہوتا ہے ۔ اس رہبری سے یہ قضیۂ ثانی حاصل ہوتا ہے کہ وجود جس قسم کا ہو اسی کے لحاظ سے اس کے اسماء کی درجہ بندی عمل میں آتی ہے۔مثلاً اگر انسانی وجود ایک خاص '' وجود '' ہے اور اس کی حقیقت کی قواعد یوں منضبط ہو سکتی ہے کہ انسان ایک '' ذات '' ہے ، اس کی صفات ہوتی ہیں ، ان صفات سے اعمال پیدا ہوتے ہیں اور عالم خارج میں ان اعمال سے آثار پیدا ہوتے ہیں ، تو خود اسمائے حقیقت انسانیہ کی درجہ بندی یوں ہوتی ہے : (۱) اسمائے ذات ، (۲) اسمائے صفات ، (۳) اسمائے افعال اور (۴) اسمائے آثار ۔ اس بحث میں جو نکتہ سب سے زیادہ زور دینے کے لائق ہے وہ یہی ہے کہ اسماء کی یہ درجہ بندی صرف اسی نوع کے وجود کے حسب حال ہے جیسی

کہ نوع انسانی مفروض کی گئی ہے ۔ اگر وجود کی نوع دوسری قسم کی درجہ بندی کی متقاضی ہو تو ہمیں اس کے دریافت کرنے ، نیز اختیار کرنے میں پس و پیش نہیں کرنا چاہیے ۔ ذات باری تعالیٰ کے بارے میں بھی '' اسماء '' کے نظام میں یہی بات صادق آتی ہے ۔ ذات باری کا واضح تصور ہی اسماء کے نظام کی اصل روح ہے اور اسی وجدان میں وہ درجہ بندی متجلی ہو سکتی ہے جو اسمائے الٰہی کے مناسب ہے ۔

(۱۱)

ذات باری کا وجدان عامہ اس کے ہونے ، نہ صرف ہونے بلکہ ایسی ہستیٔ مطلق ہونے پر مشتمل ہے جس پر کوئی حد عائد نہیں ہو سکتی ۔ جو اسم خود اس ذات باری کا نشان ہے اور شعور کے لیے اس کا قائم مقام ہے وہ اسم ذات ہے ۔ ذات باری کا دوسرا وجدان اس کی فعلیت کا احساس ہے ۔ اس وجدان سے ذات باری حرکی اور فعال حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ اسم ذات کے ماسوا جتنے اسمائے الٰہی ہیں ان کا سر چشمہ یہی وجدان ہے ۔ تمام افعال الٰہی جو ایک نوع کے تحت ہوتے ہیں ، ذہن ان کو ایک اسم کے زیر عنوان لاتا ہے ۔ اس اسم میں مسمیٰ خود ذات باری ، اور اس کا معطیۂ انتساب وہ افعال ہوتے ہیں جو اس کے زیر عنوان ہوتے ہیں ۔ یہ افعال حقیقی مقرون واقعات ہیں ۔ جو واقعات آپس میں مشابہت کے حامل ہوتے ہیں وہ ایک مشابہت کلی میں ذہناً جمع ہوتے ہیں اور اسی بناء پر ایک نام مشترک سے منسوب ہوتے ہیں جو اسم مجرد کہلاتا ہے ۔ چنانچہ رحم ، کرم ، غضب ، وغیرہ اسمائے مجردات ہیں ۔ ان اسمائے مجردات سے جو اسمائے وجود اخذ ہوتے ہیں وہ اسمائے بیانیہ ہوتے ہیں ۔ ان میں مسمیٰ کا بیان محفوظ ہوتا ہے کہ وہ ایسے ایسے کام کرتا ہے ۔ اس طور پر ذات باری کے بے شمار نام خود اس کے وجود کی فعالیت سے ظہور میں آتے ہیں مگر ہم انسانوں کو صرف تھوڑے سے ناموں کا علم ہے اس لیے کہ ہمارے دائرۂ تجربہ میں اس کے کم و بیش سو سے کم نوعیت کے کام آتے ہیں ۔

اسمائے ذات اور اسمائے بیانیہ کا اصول فارقہ '' ذات اور فعل '' کا وجودیاتی خاکہ ہے ۔ اس خاکہ میں ذات اور فعل کے درمیان ''صفت'' کی قسم سے کوئی واسطہ نہیں ہے ۔ اس لیے یہ وجود کے فعل و حرکی تصور کے مطابق ہے جس کے اندر ذات ایک خلاق قوت ہے ۔

سچی بات یہ ہے کہ ذات یا وجود کا یہ تصور دور جدید کی پیدوار ہے۔

چنانچہ فعالیت یا حرکیت کا جیسا ہمہ گیر شعور دور جدید کی فلسفیانہ تحریکوں کی بدولت حاصل ہوا ہے پچھلا کوئی عہد اس کی گرد پا کو بھی نہیں پہنچ سکا ۔ استمرار ، سیلان ، انجرار ، کے مقولات میں دور حاضر کے حکماء اصل حقیقت کا وجدان پاتے ہیں جبکہ روائتی فکر '' دوام '' '' جمود '' میں حقیقت وجود کی غواصی کرتی تھی ۔ چنانچہ اسمائے بیانیہ کو روائتی فلسفہ میں اسمائے صفات سمجھا گیا کہ ذات چند خصائص سے مرکب ہے ۔ ان خصائص کی تجلیات سے عالم عبارت ہے ۔ یہ تخیل اسمائے الٰہی کے جمودی تصور پر منتج ہوتا ہے اور ہر اسم کسی نہ کسی خصوصیت کا نام ٹھیرتا ہے ازمنۂ وسطہ میں اسی نظریہ پر مبنی اسلامی الٰہیات کی تشکیل کی کوششیں کی گئیں جو اصل قرآن سے مغائر ہے ۔

دور جدید میں صفات کی بجائے '' افعال '' خصائص کی بجائے '' حرکیات '' کی طرف فلسفیانہ فکر مبذول ہوئی اور کل حقیقت کو مقولۂ '' فعل '' میں یافت کرنے کی کوشش کی گئی ۔ اس کے نتیجہ میں '' جمودی '' فلسفوں کی جگہ '' حرکی '' فلسفوں نے رواج حاصل کیا ۔ یہ انسانی فکر میں واقعی اگلا قدم تھا ۔ اقبال نے اپنی '' الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید '' میں بطور خاص اس کا لحاظ کیا ہے ۔ انہوں نے جمودی الٰہیات کو مسترد کرکے حرکی الٰہیات کا نظام پیش کرنے کی کوشش کی ۔ ان کے تیسرے لیکچر کا عنوان ہے '' تصور باری اور عبادت کا مفہوم ''۔ اس میں انہوں نے خدا کے بارے میں اپنا مرکزی خیال پیش کیا ہے : '' ایغوئے برترین کی لا نہائیت اس کی خلاق حرکیت کے لا محدود امکانات پر مشتمل ہے ، جس کا جزواً ظہور یہ کائنات ہے جس سے ہم واقف ہیں ۔ زمان ، مکان اور مادہ وہ تعبیرات ہیں جو ہمارا ذہن الٰہی توانائی کی خلاق و ظہور پذیری پر منطبق کرتا ہے ۔ چنانچہ یہ کوئی آزاد حقائق نہیں ہیں جن کا ذاتی وجود ہو بلکہ صرف عقلی شکلیں ہیں جن کے ذریعہ ہم حیات خداوندی کو اپنے فہم و درک میں لے آتے ہیں ۔''[1] اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ اسپی نوزا نے '' مادہ '' کی حقیقت '' امتداد '' معین کی تھی اور امتداد کو خدا کی صفتوں میں سے ایک قرار دیا تھا ۔ لیکن اقبال نے زمان ، مکان اور مادہ تینوں کے بارے میں یہ تنقید کی کہ یہ محض عقلی سانچوں کی قبیل سے ہیں جن کے ذریعہ ذات باری کی خلاقیت کے عظم سلسلہ کو ہم خارجاً ادراک پذیر بناتے ہیں ۔ اس

---

1 - Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 83

طرح اصل مواد حقیقت ''فعل'' ربانی ہے ، اس کی ''خلاقیت'' ہے جس کو ہم لخت لخت لمحوں اور نقاط میں دیکھتے ہیں اور انجمادی انداز فکر کی وجہ سے ''مادہ'' سے بنا محسوس کرتے ہیں ۔

فکر کے ان سانچوں کو منہدم کر دینا چاہیے کہ یہ سب سے بڑا حجاب ہیں ۔ ان کے سقوط کے بعد جملہ حقیقت ربانی ''ذات اور فعل'' یعنی ''استمرار مطلق'' کے وجدان میں اثبات پذیر ہوگی ۔ اس استمرار مطلق کو اقبال ''دوران محض'' کہتے ہیں ۔

خدا کا یہ فعال تصور ہے جو کسی اور تصور کی نسبت قرآنی معارف سے زیادہ قریب ہے ۔ بہر طور خدا عمل ہی عمل ہے ، فعل ہی فعل ہے ، خلاقیت ہی خلاقیت ہے ۔

اس وجدان کو ہستیء باری کے ظہور کا وجدان قرار دیا جائے تو نہایت مناسب ہے ۔ چنانچہ کل عرفان الٰہی میں دو تصدیقات ممیز معلوم ہوتی ہیں : ایک تو یہ کہ ہستیء باری تعالیٰ ہے اور دوسری یہ کہ وہ فعال ہے ۔ بالفاظ دیگر اس کا وجود حرکیت ہے ۔ اس کی تمام حرکیت و فعلیت بلاواسطہ اسی کی ذات اور ہستی سے منسوب ہے ۔ اپنے ہر فعل کا وہی سبب ہے ۔ اسی تنویر کے مطابق اسمائے الٰہیہ کے مفہومات کا تعین ہونا چاہیے ۔ چنانچہ اسم ذات کے علاوہ دوسرے جو اسماء ہیں جیسے رحیم ، کریم ، غفار ، بدیع ، خالق، باری، وغیرہ تو ان کے معطیات افعال الٰہی ہیں اس لیے یہ بیانیہ ہیں ۔ ہر اسم بیانیہ کی نسبت ایک مخصوص سلسلۂ افعال سے ہوتی ہے جو خود اس کی ذات سے براہ راست ظہور پذیر ہوتا ہے ۔ اسی لیے ہر اسم بیانیہ میں وہی مسمیٰ ہے اور وجہ تسمیہ وہ سلسلۂ فعل ہوتا ہے جس کے افراد باہم مشابہ ہوتے ہیں ۔

(۱۲)

اسمائے الٰہیہ کا یہ نظریہ اقبال میں مضمر ہے اور قرآنی معارف کے مطابق فلسفۂ خودی کی تشکیل کا لازمی جزو ہے ۔ اس تصور کے مطابق جملہ عالم ہست و بود ہستیء باری کی حرکیت پر مشتمل ہے ۔ اس پوری گونا گوں حرکیت میں وہ خود ہی بلا واسطہ محرک ہے ، اسی لیے تمام کائنات اس کی آزاد اور بے قید فعلیت ہے ۔ ذات کے اس تصور کا تقابل ذات کے ایک اور تصور سے کیا جائے تو اس کی معنویت میں مزید جلا پیدا ہوتی ہے ۔ اس متقابل تصور میں ذات بہت سے تقاضوں اور محرکات کی آماجگاہ ہے اور ایغو ہر

وقت حالت طناب رهتا هے ۔ تمام فعلیت اسی طناب کے ارتعاشات سے پیدا هوتی رهتی هے ۔ دراصل اس بیان میں کسی حد تک صداقت هے ۔ ایغوئے انسانی پر یه بیان کافی حد تک موزوں هوتا هے مگر ایغوئے الٰهی یا هستیٔ باری اس قسم کی خیال آرائیوں سے بلند و بالا هے ۔ هر فعل و عمل کی وجه وه خود هے ۔ وهی اس کا محرک و مصدر هے ۔ اس کے وجود میں کسی روحانی جدلیات کی گنجائش نہیں ، کوئی تناؤ نہیں ۔ نه تو احدیت ایک ممیز تقاضۂ ذات هے نه واحدیت که ان کی باهم پیکار سے هستی و نیستی کا عالم برپا هو ، نه وحدت هی ایک محرک هے که اس کے مقابل دوسرا محرک کثرت هو ۔ خداوند کی ذات بسیط هے ، محرکات کے صنم خانه سے کهیں بلند هے ۔ مگر اسمائے الٰهیه سابقه فلسفوں میں ”بتوں“ کا سا درجه رکھتے تھے اور ذات باری وه بت خانه هوا کرتی تھی جس میں انهیں سجایا جاتا تھا ۔ یہی وجه هے که اسلامی الٰهیات جس کی تاسیس اس آذری پر هوئی تھی قرآنی الهامات کا ساتھ نه دے سکی ۔

ذات باری کا بنفسه فعال تصور اس صنم کده میں زلزله کا باعث هے ۔ ”کل یوم هوا فی شان“ ۔ اس لیے که وه خود ایسا هی هے ، نه که اس لیے که مختلف محرکات کے زیر و بم میں وه گرفتار هے ۔ خلاقیت اسی کو سزاوار هے ، اس کی حرکیت نرمل هے ، تشبیه و مثال سے ماوریٰ هے ، اعاده و تکرار سے پاک هے ۔ اس کی هر جنبش ”خلق جدیه“ کا منظر هے ۔ حقیقت اسماء کے نئے تصور میں اس انکشاف و شعور سے مطابقت هونی چاهیے ۔ چنانچه هم نے جو فلسفۂ اسماء پیش کیا هے وه اسی سمت میں ایک کوشش هے ۔ هر اسم بیانیه کا ماده انتساب فعل الٰهی سے حاصل هوتا هے اور اس کا منشاء خود ذات الٰهی هوتی هے ۔ اس طرح اسم الٰهی حرکیت کی مطابقت میں اثبات حقیقت هے ۔

جب هم عالم پر نظر دوڑاتے هیں تو پورا عالم ان نسبتوں میں ڈوبا هوا معلوم هوتا هے جن سے وه موجود بالحق هے ۔ تمام افعال الٰهی اس موجود بالحق عالم اور ذات حق کے درمیان متحرک نسبت اور فعال سلسه هیں ۔ ان نسبتوں کا عرفان اسمائے الٰهی کے اثبات میں پوشیده هے ۔ اسم ذات کے علاوه خدا کے جتنے نام هیں ، یعنی اسمائے بیانیه ، ان کو اسمائے نسبت بھی کہا جا سکتا هے اور یہی اصطلاح بہتر هے ، کیونکه اس میں ایک طرف حق کا اور دوسری طرف موجود بالحق کا اعتراف هے اور کل حقیقت کے نقطۂ نظر سے یه رعایت اول درجه کی اهمیت کی حامل هے ۔

جب شعور انسانی سے نسبتوں کا احساس محو هو جاتا هے ، مثلاً موجود

بالحق کا دھیان نہیں رہتا، تو یہی نسبتیں بصورت صفات جلوہ آراء معلوم ہوتی ہیں - یہ شعور میں بداھتاً عیب پیدا ہونے کا ثبوت ہے - چنانچہ حالت سکر میں عارف کی نظر سے نسبتیں اٹھ جاتی ہیں اور ذات ایسی جلوہ آراء معلوم ہوتی ہے جیسے کہ یہ اشیائے مجموعۃ الصفات یا موجودات مجموعۃ الآثار ، وغیرہ - یہ رنگینیٔ نظارہ جس میں کیف ہی کیف ہے ، اس میں ذات اور ماسویٰ دونوں غائب ہیں ، یہ تنزل عرفان ہے ، حال غیر مشخص ہے جس میں کوئی تصدیق معتبر نہیں -

نسبتوں کے اٹھنے کا ایک اور راستہ ہے - جب حق نظر سے محو ہو جاتا ہے تو سقوط نسبت عمل میں آتی ہے اور جملہ موجودات محض وجود بالآثار یا آثار عین وجود بن جاتے ہیں - دور جدید کے مغربی فلسفے ، خاص طور پر منطقی ایجابیت ، برٹرنڈرسل بلکہ سیمانتک وغیرہ میں یہ صورت پیدا ہوتی ہے - یہ بھی حالت سکر ہے - سکر کی یہ دونوں حالتیں ایک دوسرے کے محاذی ہیں - ان دونوں حالتوں میں '' اسمائے ذات '' '' صفات '' کے درجہ میں تنزل کر جاتے ہیں - جدید ارتسامیت اور روایتی وحدیت میں یہ قدر مشترک ہے -

جب انسانی روح حق اور موجود بالحق دونوں پر گواہ ہو تو اسمائے الٰہیہ کل حقیقت میں نسبتوں کے وجدان کی حیثیت سے معروف ہوتے ہیں اور اس وجدان کے نشاۃ میں خود ذات الٰہی مراد حقیقی ہوتی ہے -

تنزلات ستہ

بحرالعلوم مولانا عبدالعلی

مترجم حبیب اللہ غضنفر

ملا عبدالعلی بحرالعلوم اٹھارھویں صدی کے ہندوستان میں چوٹی کے عالم و فلسفی تھے۔ آپ ۱۱۴۳/۱۷۳۲ کے لگ بھگ موضع سہالی اودھ میں پیدا ہوئے۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد بعض وجوہات سے حافظ رحمت خاں کے پاس تشریف لے گئے۔ حافظ رحمت خاں نے شایان شان استقبال کیا اور آپ کے لیے معقول وظیفہ مقرر کر دیا۔ جب تک حافظ الملک زندہ رہے، ملا عبدالعلی شاھجہان پور میں سکونت پذیر رہے۔ بعد ازاں رامپور تشریف لے گئے مگر ریاست کے وسائل اتنے نہیں تھے کہ ملا عبدالعلی کے اخراجات کے بقدر مشاھرہ دیا جا سکتا۔ اسی زمانہ میں منشی بدرالدین لوھاری نے اپنے مدرسہ میں تعلیم دینے کی درخواست فرمائی اور چار سو روپیہ مشاھرہ کی پیشکش کی، اور ایک گراں قدر رقم سفر خرچ کے لیے بھیج دی۔ آپ نے اس پیش کش کو قبول فرما لیا۔ وھاں جانے کے بعد کچھ زیادہ دن نہ نبھ سکی اور جانبین میں بد گمانیاں پیدا ھو گئیں۔ اسی اثناء میں کرناٹک کے نواب محمد علی خان نے ان کو کرناٹک آنے کی دعوت دی۔ وھاں نواب نے بنفس نفیس استقبال فرمایا اور بحرالعلوم کا خطاب عطاء فرما کے آپ کے لیے ایک دارالعلوم کی بنیاد رکھی۔ اسی سال کی عمر میں یعنی رجب ۱۲۳۵ میں آپ نے یہیں انتقال کیا۔

آپ کی تصانیف میں حسب ذیل زیادہ مشہور ھیں: ۱۔ اصول فقہ میں ارکان اربعہ۔ ۲۔ رسالہ میر زاھد پر حاشیہ۔ ۳۔ تہذیب جلالیہ کے حاشیۂ زاھدیہ پر حاشیہ۔ ۴۔ شرح سلمہ مع حاشیہ منہیہ۔ ۵۔ عجالۂ نافعہ منہیہ۔ ۶۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت۔ ۷۔ تکملہ بر شرح ملا نظام الدین بر تحریر ابن ھمام۔ ۸۔ تنویر الابصار شرح فارسی

منار۔ ۹ ۔ صد رائے شیرازی پر حاشیہ ۔ ۱۰ ۔ شرح فقۂ اکبر ۔ ۱۱ ۔ شرح هدایة الصرف ۔ ۱۲ ۔ رسالہ احوال قیامت ۔ ۱۳ ۔ رسالۂ توحید ۔ ۱۴ ۔ زیر نظر رسالہ تنزلات ستہ ۔ ۱۵ ۔ شرح مثنوی مولانا روم جو آپ کی بہترین تصنیف سمجھی جاتی ہے۔

''تنزلات ستہ'' کے مقدمہ میں آپ نے اس کی وجۂ تصنیف یوں بیان کی ہے :

پاک ہے وہ ذات جو ہر عیب اور ہر قسم کی قیود سے پاک ہے ، اور کائنات میں جو نوبنو چیزیں ظہور میں آتی ہیں ان سے پاک ہے۔ وہ اپنے ہر مظہر میں ستودہ ہے اور ہر سجدہ کرنے کی جگہ پر اسی کی پرستش ہوتی ہے ۔ ہم گواہی دیتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد اس کے کامل مظہر ، اس کے پیغمبر اور نبی ہیں ۔ اللہ کی رحمتیں اور سلامتی ان پر ہوں ، ان کی آل اور ازواج اور اہل بیت اور جملہ صحابہ پر ہوں ۔ اما بعد جو اللہ رحمان و رحیم کا محتاج عبدالعلی ہے اور وہ واقف اسرار الٰہی نظام الدین محمد انصاری کا بیٹا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ میں نے عربی میں ایک رسالہ تصنیف کیا جس میں مسئلۂ وحدت وجود و شہود کی وضاحت صوفیائے کرام اور اولیائے عظام کے مسلک کے مطابق کی تھی اور ذات واجب کے تنزلات ستہ کا ذکر کیا تھا کہ ذات واجب کیونکر ظاہر ہوتی ہے اور خدا کے برگزیدہ لوگ اور اس کے بندے اس شہود سے کس طرح واقف ہوتے ہیں۔ بعد ازاں مجھے ایک ایسے شخص نے حکم دیا جس کا حکم مانا جاتا ہے اور اس کی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی اور جو سخاوت اور بخشش کا پیکر ہے اور جو عطاء و نوازش میں کامل ہے اور جس کو اللہ نے عمدہ اخلاق سے آراستہ کیا ہے اور اپنی عنایات بیکراں سے نوازا ہے اور جو امیر ابن امیر ہے اور جس کا نام نواب والا جاہ محمد علی انورالدین خان بہادر ہے ۔ اللہ اس سے احسان کا برتاؤ کرے کہ اس نے حکم دیا کہ اس رسالہ کو فارسی میں لکھوں ۔ میں نے اس کے حکم کی تعمیل کی اور عنان تحریر اس طرف موڑ دی اور اس کے خاتمہ پر اچھے خاتمہ کی مہر لگا دی۔ اللہ اس کو ہر نوآموز طالب کے لیے وجۂ بصیرت کرے اور پڑھنے والے کے لیے اس کو یادگار کرے۔ پس میں شروع کرتا ہوں۔

ذات واجب تعالیٰ سے مراد وجود حقیقی ہے ۔ بالفاظ دیگر وجود اس کی عین حقیقت ہے ۔ چنانچہ اس کے اثبات سے وجود کا معنی مصدری یعنی ہونا مفہوم پذیر نہیں ہوتا کیونکہ یہ معنی مصدری امر انتزاعی ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے کہ ایسا مفہوم اس کا عین ذات ہو ۔ اس سبب سے وجود سے وہ حقیقت مراد ہے جو اگرچہ کہ اس معنی مصدری کے مصداق ہے مگر اپنی ذات سے موجود ہے ۔ پس ذات باری خود نفس وجود ہے اور اپنے مرتبۂ ذات میں عیب کثرت سے پاک ہے ۔ ماسواء ذات باری جو کچھ ہے اور جس کو عالم شئون یا تعینات کہتے ہیں وہ اس کا مظہر ہے ۔ اللہ پاک اور بلند ہے ۔ جملہ نمود میں آنے والی چیزوں میں وہ رواں ہے مگر یہ روانی حلول یا اتحاد کی طرح نہیں ہے بلکہ عدد واحد کی طرح ہے جو جملہ اعداد میں بلا اضافہ شامل ہے ، یعنی اعداد اکائیوں پر مشتمل ہوتے ہیں ، ایک کا عدد ہر عدد میں شامل ہے ۔ اس طرح اس ایک سے کثرت کا وجود ہوا ، مگر خود کثرت کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ اسی طرح یہ کثرت موجودات ذات باری کا مظہر ہے ۔ خود ذات باری وجود عینی ہے اور اس کا وجود اس عالم کثرت میں نمایاں ہے ۔ وہی اول ہے ، وہی آخر ہے ، وہی ظاہر ہے ، وہی باطن ہے ۔ اللہ ان چیزوں سے پاک ہے جن کو اس کے ساتھ شریک کرتے ہیں ۔ ذات واجب وجود مطلق ہے ۔ اس کے ساتھ کسی قسم کی قید اور پابندی نہیں لگائی جا سکتی یہاں تک کہ وہ قید اطلاق کے اطلاق سے بھی بے نیاز ہے ۔ اور مرتبۂ ذات میں نہ اس کو کلی کہہ سکتے ہیں نہ جزئی اور نہ واحد ، جس میں ذات باری پر وحدت کا اضافہ لازم آتا ہے ۔ اس پر کثیر کا اطلاق بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کے اوصاف اس کی ذات پر اضافہ نہیں ہیں ۔ وہ ہر قسم کی قیود اور پابندیوں سے پاک اور بری ہے ۔ اپنے مرتبۂ ذات میں وہ واحد ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اس کا شریک نہیں ہے ۔ اپنی ذات میں وہ واجب الوجود ہے ۔ عالم سے مراد اس ذات کے تعینات اور نمود پذیریاں ہیں ۔ اپنے مرتبۂ ذات میں وہ پاک و پاکیزہ ہے اور دوسری طرف موجودات عالم میں اس کی تشبیہ بھی ہے ۔

ذات باری سبحانہ کے دو کمال ہیں : ایک ذاتی ہے یعنی وہ اپنی ذات میں کامل ہے ، اپنی ذات کے اعتبار سے واجب الوجود بلکہ عین ہے اور اپنی ذات سے اپنی ذات کے نزدیک وہ حاضر ہے ۔ اس کمال میں وہ عالم سے غنی ہے ۔ عالم سے مراد ماسواء اور عالم تعینات ہے ۔ دوسرا کمال اس کے ناموں کا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ اس ذات میں مختلف صفات موجود ہیں ۔ ان میں سے

بعض صفات ذاتی ھیں ، بعض افعالی ھیں ، بعض فعلی ھیں اور بعض انفعالی ، اور یہ کہ وہ ان ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ نام سے مراد یہ ہے کہ اس ذات میں وصف پائی جاتی ہے مگر اس کو صفت کے ساتھ اس وقت تک موصوف نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اعیان ثابتہ کو تسلیم نہ کیا جائے کیونکہ علم کا وجود بغیر معلوم کے نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح قدرت بغیر مقدور کے اور خلق بغیر مخلوق کے نہیں ہو سکتی اور اسی پر دوسری صفات کو قیاس کیا جا سکتا ہے ۔ جب وجود عینی سے پہلے یعنی کسی چیز کے وجود پذیر ہونے سے پہلے اس کے عین ثابتہ کا علم ہو سکتا ہے تو علم انہی اعیان سے متعلق ھوا اور باری تعالیٰ عز اسمہ کی انہی معلومات کو عالم کہتے ھیں کیونکہ علم کے لیے معلوم کا وجود ضروری ہے ۔ اعیان ثابتہ کو خود اپنی استعداد سے تقرر ثبوتی حاصل ہے ۔ اس لیے علم آن ھی سے متعلق ھوا ، اس طرح کہ جب علم کہیں تو اس سے انہی اعیان ثابتہ کا علم مراد ہے ۔ اسی طرح قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی ان ھی اعیان ثابتہ سے ھوا اور حق سجانہ کو قادر اور مرید یعنی صاحب قدرت و ارادہ کہا گیا ۔ دوسری صفات کو بھی انہی پر قیاس کرنا چاھیے اور نام کا کمال حاصل کرنے کے لیے ان سے بے نیازی نہیں ہو سکتی ۔ [1]

اسی طرح دیگر اسمائے حسنیٰ — خواہ تنزیہ پر مشتمل ھوں یا تشبیہ پر — کا ظہور بھی بغیر مکان اور مظاھر کے نہیں ہو سکتا ۔ لہذا ان اسماء کا ظہور اسی وقت ہو سکتا ہے جب مظاھر خارج میں موجود ھوں ، نام کا کمال اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ عالم موجود نہ ہو ۔ پس حق تعالیٰ نے اعیان ثابتہ کو وجود بخش کر عالم بنایا اور اپنے ناموں کا مظہر قرار دیا تاکہ اس کے نام اور ان کے حکم ظاھر ہو جائیں اور اس طرح ناموں کا کمال پورے طور سے ظاھر ہو جائے ۔ پس خدا کے ناموں کے ظہور میں عالم خارجی کے وجود سے بے نیازی نہیں ہو سکتی ، البتہ کمال ذاتی میں وہ بے نیاز

---

1 ۔ بحرالعلوم کی نگاہ اس امر پر نہ پہنچی کہ اس طرح خدا اپنی صفت کے اظہار کے لیے محتاج غیر ھوا خواہ عین ثابتہ ہو یا وجود عین ہو ۔ وجودی اس مشکل کا حل یوں کرتے ھیں کہ خدا کسی صفت کے اظہار کے لیے محتاج غیر نہیں ، مثلاً صفت علم کو یوں کہیں گے کہ اس کو اپنی ذات کا علم ہے ؛ پس اک جہت سے عالم ہے اور دوسری جہت سے معلوم ہے اور پھر یہ کہ علم کوئی صفت زائد نہیں ، وہ بھی صرف اعتبار ہے ۔ لہذا عالم ، علم ، معلوم ایک ھی ذات کے امتیازات ھیں ۔

ہے ۔ حافظ شیرازی فرماتے ہیں :

پرتو معشوق گر افتاد بر عاشق چه سود
ما بدو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

[اگر معشوق کا سایہ عاشق پر پڑا تو کیا فائدہ ہوا ؟ ہم اس کے محتاج تھے، وہ ہمارا مشتاق تھا ۔]

اسی کی شاہد حدیث قدسی کنت کنزاً ہے ، یعنی میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا ، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں ، پس میں نے مخلوق کو پیدا کیا تا کہ میرے اور میرے اسماء کے مظاہر ہو جائیں ۔ اگرچہ محدثین اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں مگر اہل کشف کے نزدیک صحیح ہے ، جنھوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی صحت کی ہے ۔ جیسا کہ ہم نے کہا ہے ذات واجب کی حقیقت وجود مطلق ہے اور ممکنات کی حقیقت اسی ذات کی تعینات اور شئون ہیں ۔ لہذا واجب ممکن نہیں ہو سکتا اور ممکن واجب نہیں ہو سکتا ۔ مطلق واجب ہوتا ہے اور متعین ممکن ہوتا ہے ۔ یہ ناممکن ہے کہ مطلق اس طرح متعین کا عین ہو جائے کہ بالکل غیریت نہ رہے اور اس پر مطلق کا اطلاق باطل ہو جائے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ متعین اس طرح مطلق ہوجائے کہ غیریت باقی نہ رہے ، اس لیے کہ متعین سے تعین باطل اور زائل نہیں ہو سکتا اگرچہ عالم شہود میں وہ زائل نظر آئے ۔ مثلاً جب سالک فناء فی اللہ کے مرتبہ پر فائز ہوتا ہے تو وہ اپنے تعین سے غافل ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں خود اس کے مشہود ہونے کا یقین نہیں رہ سکتا ، مگر حقیقت میں تعین رفع نہیں ہوا ۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ناموں کا کمال ظاہر کرنے میں عالم سے بے نیاز نہیں باوجودیکہ اپنے مرتبۂ ذات میں بے نیاز ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حق سبحانہ اپنے مرتبۂ ذات میں منزہ ہے اور مظاہر میں مشبہ ہے ۔ لہذا تشبیہ اور تنزیہ اس میں جمع ہیں ۔ جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں وہ اس اعتبار سے منزہ ہے کہ اس میں تشبیہ کے اوصاف کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کے تسلیم کرنے پر تقید لازم آتا ہے ۔ چنانچہ وہ مجسمہ کے قول کے برخلاف اس طرح مشبہ نہیں ہے کہ اس کی تحدید ہو جائے جبکہ اللہ تعالیٰ ہر تقید اور تحدید سے پاک ہے ۔ پس خدائے پاک عین تنزیہ میں مشبہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ اپنے مظاہر میں نمودار ہیں اور عین تشبیہ میں منزہ ہے اس اعتبار سے کہ اعیان فناء پذیر ہیں اور وہ موجود ہے ۔ پس اس کی تشبیہ کس چیز سے ہو سکتی ہے؟ قرآن شریف میں ایسی نصوص بکثرت ہیں جو

برخلاف نصوص تنزیہ تشبیہ پر دلالت کرتی ہیں ۔ اشاعرہ ان نصوص کی تاویل پر کمربستہ رہتے ہیں اور اس تاویل کا قرینہ نص تنزیہ کو قرار دیتے ہیں ۔[1] شیخ اکبر شیخ محی‌الدین ابن عربی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کی مثال ایسی ہے کہ بعض امور پر ایمان لاتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں ۔ نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ذات باری کی طرف اوصاف تشبیہ منسوب کرنے کو عقل ناممکن جانتی ہے ۔ پس نصوص تشبیہ کی تاویل کا قرینہ ان کے ہاں عقل ہوئی ۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ عقل کہتی ہے کہ انبیاء کی رسالت ثابت ہے اور جو خبریں انہوں نے دی ہیں وہ درست ہیں اور معجزہ ان کی دلیل ہے ، اور پیغمبران کرام نے خبر دی ہے کہ صفات تشبیہ ذات واجب میں موجود ہیں ۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ یہ خبریں درست ہوں ۔ پس عقلی طور سے صفات تشبیہ ہوگئیں ۔ بناء بران نصوص تشبیہ کا انکار عقل کی اغلاط میں سے ہے اور عقل پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا ۔ تشبیہ اور تنزیہ کے بارے میں شیخ اکبر قدس سرہ فرماتے ہیں :

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیداً و ان قلت بالتشبیہ کنت محدداً

اگر تم صرف منزہ کہوگے تو ذات بحت کو غیب کا پابند کر دوگے اور اس کے ظہور کا انکار کروگے باوجودیکہ اس نے خود کو ظاہر کہا ہے اور اگر اس کی تشبیہ اس طرح تسلیم کروگے جس طرح مجسمہ مانتے ہیں تو تم اللہ تعالیٰ کو محدود کر دوگے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ محدود نہیں ہے ۔ اس کے بعد فرماتے ہیں :

و ان قلت بالامرین کنت مسدداً کنت اماما فی المعارف سیداً

اور اگر ذات باری کے لیے دونوں امور کا اقرار کروگے یعنی تنزیہ اور تشبیہ مانوگے اور یہ کہوگے کہ وہ عین تشبیہ میں منزہ ہے اور عین تنزیہ میں مشبہ ہے تو تم مسدود ہو جاؤگے اور معارف الٰہی کے امام اور سردار ہو جاؤگے ۔ آگے فرماتے ہیں :

فمن قال بالاشفاع کان مشرکا و من قال بالافراد کان موحداً

جو لوگ موجودات کو متعدد کہتے ہیں یعنی واجب کو علیحدہ وجود سمجھتے ہیں اور ممکن کو علیحدہ وہ مشرک ہیں کہ انہوں نے وجود باری کے علاوہ دوسرے وجود کو اس کا شریک گردانا اور یہ شرک خفی ہے اور

---

1 ۔ یعنی نصوص تنزیہ کو اصل قرار دیتے ہوئے اشاعرہ نصوص تشبیہ مثلاً ہاتھ وغیرہ کی قدرت سے تاویل کرتے ہیں ۔۔ مترجم ۔

جس نے وجود کو واحد اور فرد مانا کیونکہ ذات حق موجود ہے، وہ ایک ہے اور مظاہر کی کثرت اس کی وحدت کے منافی نہیں ہے تو وہ شخص موحد ہے۔ آگے فرماتے ہیں :

فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیاً وایاک و التنزیہ ان کنت مفرداً

یہاں پر ''ثانی'' یا اسم فاعل ہے یعنی تعریف کرنے والا یا دوم کے مفہوم میں ہے۔ پس مراد یہ ہے کہ اگر تم خدا کے ثناء گو ہو یا دو وجودوں کے قائل ہو تو اپنے نفس کو تشبیہ مفرد سے باز رکھو یعنی اس طرح تشبیہ نہ دو کہ ذات واجب کو ایک وجود مانو اور خود کو اس کا غیر سمجھو بلکہ مظاہر میں اس کی تشبیہ کے قائل رہو۔ اگر تم مفرد ہو یعنی تنزیہ اور تشبیہ کو علیحدہ علیحدہ سمجھتے ہو تو تم کو چاہیے کہ عین تنزیہ میں تشبیہ کے قائل رہو اور عین تشبیہ میں تنزیہ کے قائل رہو۔

فما انت ہو بل انت ہو و تراہ فی عین الامور مسرحا و مقیداً

یعنی تو ذات حق کا عین نہیں ہے کیونکہ وہ وجود مطلق ہے اور تو مقید اور متعین ہے۔ لہذا تو ذات مطلق کا عین کس طرح ہو سکتا ہے؟ البتہ تو عین حق اس اعتبار سے ہے کہ ذات حق تیرے اندر متعین ہوگئی ہے اور تو ذات حق کو عین موجودات میں اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ وہ قید تعین میں ہے بھی اور نہیں بھی، یعنی ہر قید تعین میں ہے۔ فلا موجود الا اللہ۔

مولوی جلال الدین رومی قدس سرہ فرماتے ہیں :

نا مصور یا مصور گفتنت باطل آمد، نے زصورت رستنت

نا مصور یا مصور پیش اوست کو ہمہ مغز است بیرون شد ز پوست

تمہارا یہ کہنا کہ خدا نا مصور یعنی بےصورت ہے بنا براں منزہ ہے غلط ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ وہ مصور یعنی صورت والا ہے اس میں قول باطل پوشیدہ ہے، کیونکہ اس کلام میں دراصل صورت سے خلاصی نہیں پائی جاتی، اس لیے اس میں تنزیہ محجوب پائی جاتی ہے جو کہ باطل ہے کہ یہ تنزیہ حقیقی نہیں ہوتی بلکہ مجرد کے ساتھ تشبیہ رکھتی ہے اور تقید ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجرد کا تعین اجسام کے امکان سے ہوتا ہے اور امکان میں صورت چھپی ہوتی ہے۔ اس لیے مجرد تہی از صورت نہیں ہوتے۔ اس وجہ سے تنزیہ محجوب قول باطل ہے کہ وجود کو تعینات میں مقید تسلیم کر لیا ہے۔ البتہ اس کے سامنے جو مغز ہو چکا ہو اور اپنے پوست کو دور کرچکا ہو یعنی جس کو فناء فی اللہ اور بقاء باللہ حاصل ہو چکی ہو نا مصور یا مصور کہنا درست ہے، کیونکہ اس پر یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ ذات بحت

عین تشبیہ میں منزہ ہے اور عین تنزیہ میں مشبہ ہے۔ چنانچہ اس سے پہلے مولانا فرما چکے ہیں :

از تو بے نقش با چندین صور هم مشبه هم موحد خیره سر

یعنی اے ذات جو اپنے کمال ذاتی میں صورت سے بے نیاز ہے اور اپنے مظاہر میں اتنی صورتیں اختیار کیے ہوئے ہے تیرے معاملہ میں تشبیہ دینے والا اور ایک ماننے والا حیران ہے۔ یعنی وہ لوگ بھی حیران ہیں جو ایک وجود کے قائل ہیں اور وہ بھی جو واجب و ممکن کو علیحدہ علیحدہ وجود سمجھتے ہیں۔

فلسفی اس نظریہ کو یہ کہ کر باطل قرار دیتے ہیں کہ یہ خلاف عقل ہے کہ ایک کا ظہور متعدد میں ہو۔ پس مسئلۂ وحدت وجود درست نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عقل متوسط جس نے علوم حاصل کرکے استدلالات عقلی کی مشق کی ہے وہ اس کا ادراک نہیں کر سکتی کہ وحدت کیا ہے۔ اسی لیے وہ اس کا ظہور متعدد میں نا ممکن سمجھتی ہے مگر اس عقل کے حکم کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ عقل کے استدلالات غلطیوں سے خالی نہیں ہوتے :

پائے استدلالیان چوبین بود پائے چوبین سخت بے تمکین بود

یعنی استدلال کرنے والوں کے پاؤں لکڑی کے ہوتے ہیں اور لکڑی کے پاؤں سخت ہوتے ہیں مگر بے تمکین ہوتے ہیں۔

اگر عقل کو تمام امور کی حقیقت استدلال کے ذریعہ معلوم ہو سکتی تو انبیاء علیہ السلام کے بھیجنے کی ضرورت نہ تھی، اور جب پیغمبر کے بھیجنے کی ضرورت پیش آئی تو معلوم ہوا کہ عقل استدلالی خدا کے اسرار دریافت کرنے سے قاصر ہے۔ پس عقل استدلالی اس قابل نہیں کہ اس پر بھروسہ کیا جائے۔ علاوہ ازیں کثرت میں واحد کے ظہور کو محال بدیہی کہنا عقل کا حکم نہیں ہے بلکہ وہم کا ہے جس نے شیطان سے گمراہ ہو کر یہ حکم لگایا ہے اور اس حکم باطل کو بدیہی قرار دیا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عقل استدلالی الجھن میں مبتلا ہو گئی۔ کبھی کہتی ہے کہ ایک کا ظہور متعدد میں محال ہے، کبھی کہتی ہے کہ جائز ہے۔ کیا تم نے یہ نہیں دیکھا کہ یہ عقل حکم لگاتی ہے کہ ایک ہی ماہیت جس کو ''کلی طبعی'' کہتے ہیں متعدد افراد میں پائی جاتی ہے؟ پس یہ امر بدیہی کب رہا

کہ واحد کا ظہور متعدد میں محال ہے؟

برخلاف اس کے عقل کامل جو نور الٰہی سے کسب ضیاء کرتی ہے اور انبیائے کرام کی پیرو ہے، جو کچھ انھوں نے خبر دی ہے اس پر ایمان لاتی ہے، اس میں کسی قسم کی تاویل نہیں کرتی اور اس طرح پیغمبران عظام کے چراغ نبوت سے علم حاصل کیے ہوئے ہے، کشف صحیح سے جو کتاب و سنت کے موافق ہے اس پر اسرار واضح ہوتے ہیں۔ یہ وہ عقل ہے جو پیروی کے لائق ہے۔ یہ عقل کثرت میں واحد کے ظہور کو محال نہیں سمجھتی بلکہ اس ظہور کا مشاہدہ کرتی ہے اور اس کو درست خیال کرتی ہے۔

متکلمین میں جو وحدت وجود کے منکر ہیں اس نظریہ کے خلاف یہ کہتے ہیں کہ ذات واحد کا ظہور کثرت ممکنات میں شریعت منورہ کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت وہ نہیں ہے جس کا استخراج متکلمین نے اپنی رائے سے کیا ہے بلکہ شریعت وہ ہے جس کی خبر خدائے تعالیٰ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے دی ہے اور وہ کتاب و سنت میں موجود ہے۔ کثرت میں ظہور وحدت کا نظریہ کتاب و سنت کے خلاف نہیں ہے البتہ متکلمین کی تاویلات کے خلاف ہے جو کتاب و سنت کے خلاف ہیں۔ سیدالطائفہ حضرت جنید بغدادی قدس سرہ فرماتے ہیں: ''علمنا هذا مقیدا بالکتاب والسنة'' یعنی جو علم گروہ صوفیاء کو عطا کیا گیا ہے وہ کشف کے ذریعہ حاصل ہوا ہے اور وہ کتاب و سنت کے ساتھ مقید ہے اور کتاب و سنت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ کتاب و سنت کی تائید تو اسی کلمۂ توحید لا الہ الا اللہ سے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ خدا کے سوا کوئی معبود موجود نہیں ہے۔ پس جو الٰہ ظاہر ہے وہ ذات الٰہی ہے کیونکہ الٰہ معبود کو کہتے ہیں۔ لغت میں معبود اس کو کہتے ہیں جس کے رو برو انسان اپنی ذلت کا اظہار کرے اور موجودات میں کوئی وجود ایسا نہیں ہے جس کے رو برو دوسرا وجود خود کو حقیر سمجھے۔ پس جس کے سامنے خود کو کوئی حقیر سمجھتا ہے وہ حقیقت میں عین الٰہی ہے۔ پس ہر الٰہ کے پردہ میں درحقیقت خدا ہی کی عبادت کی جاتی ہے اور وہ الٰہ اسی کا مظہر ہے۔[1] اگرچہ پرستش کرنے والا اپنی نادانی

---

1 ۔ اگر یہ نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو دنیا میں کسی کو مشرک نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس طرح ہر صنم پرست کو صمد پرست کہا جا سکتا ہے — مترجم۔

سے اس کو نہ سمجھے ۔ متکلمین کلمۂ توحید کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی معبود حق نہیں ہے جس کی پرستش کی اجازت شریعت نے دی ہو ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معبود باطل جس کی پرستش کی اجازت شریعت نہیں دیتی موجود ہے ۔ ہو سکتا ہے وہ [متکلمین] یہ نہ سمجھے کہ یہ تاویل بعید ہے اور کلمہ کی عبارت اس پر دلالت نہیں کرتی ، خصوصاً جبکہ آغاز رسالت میں سیدالمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار قریش سے کہا کہ ایک کلمہ ہے ، اگر تم سچے دل سے اس کا اقرار کرو تو عرب اور عجم کے مالک ہو جاؤگے ۔ اس پر ابو جہل نے کہا : کیا صرف ایک کلمہ ہے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ہاں ایک کلمہ ہے ۔ پس ابو جہل اور دوسرے کفار قریش جو موجود تھے انہوں نے کہا : ایک کلمہ کیا ، ہم دس کلمے قبول کرتے ہیں ۔ پس حضرت سیدالمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کہو لا الہ الا اللہ ۔ اس پر کفار متنفر ہوئے اور حیرت میں پڑ کر کہنے لگے : کیف یسع الخلق الہ واحد ، یعنی اس کثیر مخلوق کے لیے ایک معبود کیونکر کافی ہوگا ؟ واحد سے تعینات کثیرہ کیونکر وجود پزیر ہوں گی ؟ انہوں نے یہ بھی کہا : اجعل الا لہۃ الہا واحدا ان ھذا لشئی عجاب [کیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد معبودوں کو ایک معبود بنا دیا ہے ؟ یہ تو عجیب بات ہے] ۔ بعض کفار نے یہ بھی کہا : ما سمعنا بہذا فی الملۃ الاخرۃ ، یعنی کسی ملت میں ہم نے یہ بات نہیں سنی کہ متعدد معبود ایک معبود میں محدود ہوگئے ہوں ۔ اس روایت کو انصاف کی آنکھ سے دیکھو تو معلوم ہوتا ہے کہ مخاطبین نے کلمۂ توحید سے یہی سمجھا تھا کہ جملہ معبود صرف اللہ کے مظہر ہیں اسی لیے تعجب میں پڑ گئے ۔ اگر وہ یہ سمجھتے کہ معبود حق صرف عین الہ ہے ، معبود باطل عین الہ نہیں ہے تو وہ تعجب کیوں کرتے ؟ ظاہر ہے کہ مخاطبین اہل زبان تھے اور جو کچھ وہ سمجھے تھے مفہوم کلام وہی تھا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس سمجھنے کا انکار نہیں کیا اور یہ نہیں فرمایا کہ الہ سے مراد معبود حق ہے اور اس طرح متعدد معبودوں کا ایک الہ کرنا لازم نہیں آتا ۔ پس لا الہ میں ''لا'' برائے نفی جنس ہے ، یعنی جنس الہ بجز اللہ کے نہیں ہے ۔ اس لیے جب قیامت کے دن بتوں وغیرہ کے متعلق لوگ کہیں گے کہ ہم نے ان کی پرستش کی تھی جو اللہ کے ماسواء ہیں تو وہ معبود کہیں گے کہ یہ لوگ اس قول میں جھوٹے ہیں ۔ اس میں ان کی طرف جھوٹ کی نسبت اس اعتبار سے کی گئی ہے کہ وہ عبادت اور پرستش

حقیقت میں حق تعالیٰ کی پرستش تھی جو اس تعین کے ساتھ ظاہر ہوئی اور اس متعین کی عبادت نہ تھی ۔ پس ان کافروں کا یہ قول کہ ہم ان تعینات کی پرستش کرتے تھے جو خدا کے سوا تھے جھوٹ اور بہتان ہے ۔ اس بیان سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ حق کا ظہور متعدد تعینات اور مظاہر میں عین شریعت ہے ۔ جملہ پیغمبروں نے مثلاً نوح ، شعیب ، صالح ، ھود علیہم السلام نے لوگوں کو دعوت نہیں دی مگر اللہ کی طرف جو کسی نہ کسی مظہر میں ظاہر ہے ۔ چنانچہ خود حق تعالیٰ نے ان اقوام کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ان پیغمبروں نے اپنی اپنی قوم سے کہا : ان اعبد اللہ مالکم من اللہ غیرہ ' یعنی اس اللہ کی عبادت کرو جس کے سوا کوئی الہ نہیں ہے ؛ بالفاظ دیگر تم جس معبود کی الوھیت کا گمان کرتے ہو وہ اسی کی عین ذات ہے اور وھی معبود ہے ہر تعین کے اندر ۔ پس ان تعینات کو ترک کرکے اس ذات کی عبادت کرو جو ان تعینات میں ظاہر ہے ' یعنی اللہ کی عبادت کرو اور مظہر کی عبادت چھوڑ دو اور یہ آیت اس امر پر نص ہے کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے ۔ مگر متکلمین نے اپنی تاویل پر کمر باندھی اور کہا کہ الہ سے مراد الہ حق یا معبود حق ہے جس کی عبادت شرع میں ہے ۔ یہ نہ سمجھے کہ انبیاء علیہم السلام آغاز رسالت میں کوئی ایسا کلمہ استعمال نہیں کرتے جس کی تاویل کی جائے اور ان میں سے کبھی کوئی کسی اور مقصد کے لیے کلام صریح استعمال نہیں فرماتے ۔ یہ امر ظاہر ہے ۔ ولیکن من لم یجعل اللہ لہ نوراً فما لہ من نور ' یعنی جس کے لیے اللہ نے نور نہیں پیدا کیا اس کے لیے کہیں نور نہیں ہے ۔

اللہ تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے : ھواللہ فی السموات والارض ' یعنی وھی اللہ آسمانوں میں ہے اور زمین میں ہے ' اور یہ آیت اس امر پر نص ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین میں ظاہر ہے یعنی ہر مظہر میں ظاہر ہے ۔ متکلمین نے تاویل کا گھوڑا دوڑا کر یہ کہا ہے کہ ''اللہ'' اس آیت میں بمعنی معبود ہے ' یعنی اللہ وہ ہے جس کی آسمانوں اور زمین میں عبادت کی جاتی ہے ۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ اللہ ذات واجب کے لیے علم ہے اور کسی دوسرے مفہوم میں اس کا استعمال درست نہیں' مگر باوجود اس کے ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ مفہوم بھی ہماری تائید کرتا ہے ' یعنی آسمانوں میں اور زمین میں جس ہستی کی عبادت کی جاتی ہے وہ عین اللہ ہے ۔ مگر یہاں بھی انھوں نے معبود کو عبادت شرعیہ سے مقید کر دیا ہے ۔ اس صورت سے کلام الٰہی معمہ ہو جاتا ہے ۔

اللہ تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے: ھوالذی فی‌السماء الہ و فی‌الارض الہ ' یعنی اللہ وہ ذات ہے جو آسمان میں معبود ہے اور زمین میں معبود ہے۔ یہ آیت اس امر پر نص ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر الہ اور معبود کا عین ہے جو آسمان اور زمین میں ہیں۔ متکلمین نے یہاں بھی ایسی تاویل پر کمر باندھی کہ بجز نظر انداز کرنے کے کوئی چارہ نہیں۔

اللہ تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے: ان الذین یبایعونک تحت الشجرۃ انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم ' یعنی درخت کے نیچے جن لوگوں نے آپ سے بیعت کی ہے انہوں نے صرف اللہ سے بیعت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ و اصحابہ وسلم اللہ کے عین تھے اور اس بیعت کے وقت صحابہ کرام اللہ کا مشاہدہ فرما رہے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خدا کا مظہر ہیں تاکید فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے اسی مفہوم کو واضح کیا ہے کہ یہ فرمایا ہے کہ اللہ کا ہاتھ صحابہ اور بیعت کرنے والوں کے ہاتھ پر ہے مگر وہاں تو سردار دو عالم کا ہاتھ تھا اور بیعت کرنے والوں نے اسی ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ پس معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات الٰہی کا عین تھے اور بیعت کرنے والے صحابہ اسی کا مشاہدہ فرما رہے تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک خدا کا ہاتھ تھا۔ اس مفہوم کی تائید کرنے والی آیات و احادیث بہ کثرت ہیں کہ حق تعالیٰ ان مظاہر ممکنہ میں ظاہر ہے۔ مگر ان کا اعادہ طولانی ہوگا لہٰذا ترک کیا جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ یہ محسوسات جو نظر آتی ہیں یا دیگر حواس سے ادراک کی جاتی ہیں حق تعالیٰ کا مظہر اور اسی کی جولان گاہ ہیں اور حق کے ساتھ ان کا اتحاد بھی ہے تو ان کی عبادت مذموم اور ممنوع نہ ہوگی۔ پس یہ عبادت خود حق کی عبادت ہوگی۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس مظہر کی عبادت دو طرح کی جا سکتی ہے — ایک یہ کہ اس متعین کی عبادت بایں طور کی جائے کہ اس متعین کی عبادت کی جا رہی ہے پس یہ عبادت شرک ہوگی اور ظلم عظیم ہوگا۔ تمام انبیاء و مرسلین اس پر مامور تھے کہ اس شرک سے باز رکھیں اور جو شخص اس متعین کی عبادت متعین سمجھ کر کرتا ہے خواہ اس متعین کو اپنی نادانی سے خدا تعالیٰ کی حقیقت کا غیر سمجھے یا اسی کے شئون سے جانے لیکن چونکہ اس کی نیت اس متعین خاص کی عبادت ہے خواہ اس کو معبود حقیقی سمجھے

یا تقرب الٰہی کا ذریعہ جانے ہر حال میں مشرک ہوگا اور ظلم عظیم کا مرتکب ہوگا، ہمیشہ دوزخ میں جلے گا اور اس شرک کی کبھی مغفرت نہ ہوگی ۔ عبادت کی دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جو کسی پیکر میں ظاہر ہے اور اس قسم کے متعینات کو سجدہ کرے لیکن اس کی نیت صرف اللہ کو سجدہ کرنا ہو اور اس ممکن کو اس کا مظہر سمجھے تو اس قسم کے مظاہر خدا کی عبادت کا قبلہ ہوں گے۔ پس اگر شریعت نے اس مظہر کو قبلہ بنانے کی اجازت دی ہے جیسے کعبہ، تو یہ عبادت صرف جائز ہی نہیں واجب ہوگی۔ اگر شریعت نے اجازت نہیں دی جیسے بت کو قبلہ بنانے کی اجازت نہیں دی وغیرہ' تو اس طرح کی عبادت حرام ہوگی۔ اس امر کا راز یہ ہے کہ اگرچہ ان ممکنات میں ظاہر حق ایک ہے مگر ہر جگہ اس کا تعین جدا ہے جو دوسری جگہ نہیں ہے اور ہر تعین کے کچھ خواص اور لوازم ہیں ۔ ان میں سے یہ بھی ہے کہ بعض تعینات عبادت کا قبلہ ہو سکتے ہیں کہ وہاں پر حق کی پرستش کی جائے اور بعض تعینات ایسے ہیں کہ ان کی طرف عبادت نہیں کی جا سکتی اور اگر کوئی ان کو اپنی عبادت کا قبلہ بنائے تو راندۂ درگاہ اور عذاب کا مستحق ہوگا ۔ اسی طرح جتنے امور کا مکلف کیا گیا ہے گو حق کے شئون ہیں لیکن بعض کام اور ان کا تعین اس قسم کا ہے کہ ان پر عمل کرنے والا ثواب، خدا کی خوشنودی اور اس کے تقرب کا مستحق ہے اور بعض اعمال ایسے ہیں کہ ان کا عمل کرنے والا عذاب الٰہی، غضب خدا اور اس سے دوری کا مستحق ہے ۔ شریعت میں اس کی پوری تفصیل موجود ہے؛ پس وہ اعمال کے لیے ترازو ہے ۔ چونکہ اعمال کے خواص شریعت کے بیان کیے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے پیغمبر مبعوث کیے تاکہ اعمال کا نفع نقصان ظاہر کیا جائے۔ یہ جو کچھ بیان کیا ہے اثنائے مقصود میں بیان ہو گیا ۔ اب ہم اپنے موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔

تو جان لے کہ ذات الٰہی وجود محض ہے جو تمام اوصاف سے خالی ہے اور مرتبۂ ذات میں اس کو موجود نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس میں صفت وجود نہیں پائی جاتی ۔ وہ نفس وجود ہے اور اپنی ذات سے موجود ہے اعراض کی وجہ سے نہیں کیونکہ وہ صفات تو استخراج کی جاتی ہیں ۔ وہ اپنے مرتبۂ ذات میں معدوم بھی نہیں ہے ۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہ واجب‌الوجود ہے جس کے مرتبۂ ذات میں عدم کی اثر انگیزی اور قبولیت نہیں ہے ۔ اور چونکہ وہ خود وجود مطلق ہے اس میں کوئی صفت نہیں پائی جاتی، مثلاً عالم، قدیر، خالق، رازق

وغیرہ ہونا ۔ مرتبۂ ذات میں نفس وجود مطلق ہے اور اس کی ذات اس کے روبرو حاضر ہے اور مرتبۂ ذات میں وجوب و استغناء بہ درجۂ کمال پائے جاتے ہیں ۔ مرتبۂ ذات میں وہ عالم سے بے نیاز ہے اور مرتبۂ ذات کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ۔ اس مرتبہ میں ماسواء ہلاک ہو جاتا ہے ۔ حافظ شیرازی فرماتے ہیں : عنقا شکار کس نہ شود دام باز چین ، یعنی عنقا کسی کا شکار نہیں ہوسکتا ، اپنا جال لپیٹ لو ۔

صدیقوں کے پیشوا کا مرتبہ انبیاء و مرسلین کے بعد ہے اور جو اولیائے مقربین کے امام ہیں ، رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ظاہری و باطنی خلیفہ ہیں ، یعنی امیرالمومنین و امام الہادیین ابوبکر صدیق رضی‌اللہ عنہ ۔ انہوں نے فرمایا : العجز عن درک الادراک ادراک ، یعنی یہ پہچان لینا کہ ہم مرتبۂ ذات کا ادراک کرنے سے عاجز ہیں ادراک ہے ۔ یعنی ذات بحت کا ادراک محال ہے ۔ پس اس عجز کا اعتراف ہی ادراک ہے اور کمال معرفت اس عجز کی مقتضی ہے ۔ حدیث شریف میں آیا ہے : ان للہ سبحانہ حجاباً نور ظلمۃ ، یعنی ذات الہی کا حجاب ایک تاریک نور ہے ۔ نور سے مراد صفات جمالی اور اوصاف فعلی ہے اور ظلمت سے صفات جلالی اور اوصاف انفعالی مراد ہیں ، یعنی ذات بحت پورے طور سے بے نیاز ہے مگر اس کا وجود مطلق صفات میں پوشیدہ ہے اور اوصاف کے پردوں میں محجوب ہے ، لہذا وہ کبھی نہ انسانوں کے سامنے ظاہر ہوتا ہے نہ ملائکۂ مقربین کے ۔

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم
وز ہرچہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم

[اے وہ ذات کہ خیال ، قیاس ، گمان اور وہم سے بالا اور اس سے بھی بالا ہے جو لوگوں نے تیرے متعلق کہا ہے ہم نے سنا ہے اور پڑھا ہے ۔]

اس ذات کا ، جو وجود مطلق ہے ، اپنے کمال ذات کے ساتھ پردۂ غیب میں ہے ، جس کو غیب‌الغیب کہتے ہیں اور اس کا ظہور مختلف مقامات میں ہوتا ہے ، ادراک بھی کیا جاتا ہے اور عارفوں کو اس کا شہود بھی ہوتا ہے مگر مقامات ذات کے تعینات ہیں اور ان کی کوئی انتہاء نہیں ہے ۔ لیکن اس کے کلی مراتب چھ ہیں ۔ ان میں سے پہلے دو درجے ایسے ہیں کہ ان میں تعدد نہیں ہے ۔ ان کے نیچے جو چار مراتب ہیں جن میں چار انواع اور اجناس ہیں ان کے افراد بے شمار ہیں ۔ ان مراتب و تعینات میں ذات بحت کا ظہور اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کے اسمائے حسنیٰ کا کمال نمایاں ہو سکے ۔

مرتبۂ اولیٰ : تعین اول سے یہ مراد ہے کہ ذات حق کو اپنی ذات بحت

کا شعور ہے اور عالم کا اجمالی شعور ہے کیونکہ وہ عالم اسی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اسی کی ذات سے اس عالم کا وجود وابستہ ہے اور ذات بحت سے وہ کسی طرح پہچانا نہیں جا سکتا اور جملہ صفات و اسماء اجمالی طور سے اس کی ذات میں پائے جاتے ہیں ۔ یعنی اس مرتبہ میں سمع و قدرت ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں ۔ یہاں نہ کثرت حقیقی پائی جاتی ہے نہ اعتباری ۔ ذات کے اس مرتبہ میں جملہ ممکنات نابود ہیں اور جملہ صفات اور اسماء اس کی ذات میں پیوستہ ہیں ۔ چنانچہ اس مرتبہ کو غیب اول کہتے ہیں کیونکہ ذات بحت نے غیب الغیب سے اولاً اسی مرتبہ میں ظہور فرمایا ہے ۔ بایں وجہ یہ غیب ہے اور جن لوگوں کو تائید الٰہی سے بصیرت عطا ہوئی ہے اور ان پر حقائق اشیاء منکشف ہوئے ہیں ان میں سے بعض لوگ اس کو عماء کہتے ہیں ۔

مرتبۂ دوم : تعین ثانی سے یہ مراد ہے کہ ذات مستجمع الصفات میں جملہ صفات اور اسمائے کلی و جزئی کا تفصیلی علم ہوتا ہے اور ان میں امتیاز بھی قائم ہو جاتا ہے ، مثلاً سمیع اور قدیر میں امتیاز کیا جاتا ہے ، اسی طرح قدیر اور علیم میں ۔ اس مرتبہ میں کثرت اعتباری پیدا ہوتی ہے ۔ اسم سے مراد یہ ہے کہ ذات کسی صفت کے ساتھ موصوف ہے اور کمال اسمی اس درجہ میں حاصل ہو چکا ہے ۔ اگرچہ یہ اسماء متعدد ہیں اور ایک دوسرے سے شناخت کیے جاتے ہیں مگر چونکہ ان کا اطلاق ایک ہی ذات پر کیا جاتا ہے اس لیے ہر اسم اسم ذات ہوتا ہے اور ایک کے بجائے دوسرا نام بولا جا سکتا ہے اور اس طرح ہر اسم دوسرے کے بجائے وصف ہو جائے گا ۔ اسی لیے کہتے ہیں : ھو اللہ الرحمان الرحیم الملک القدوس الخ ، یعنی وہ اللہ ہے ، رحمان ہے ، رحیم ہے ، ملک ہے ، قدوس ہے وغیرہ ۔ اس مرتبہ میں ذات بحت کو جملہ ممکنات کا تفصیلی علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اعیان ممکنات علمی طور سے موجود ہو جاتے ہیں اور چونکہ اعیان مرتبۂ علم میں موجود ہوتے ہیں اس لیے اعیان ثابتہ کہلاتے ہیں ۔ یہ علم پروردگار عالم کا ہے کہ اس نے عالم کو اپنے اس علم کے ان اعیان کی صلاحیت کے لائق وجود خارجی بخشا ۔ اور وجود میں لانے کا طریقہ یہ ہے کہ جب خدائے قدوس کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اس عین یا وجود ذہنی کو مخاطب کرکے کہتا ہے کہ ''کن'' یعنی ہو جا۔ اور یہ کلام حرف اور آواز کے ذریعہ نہیں ہوتا۔ اس وقت وہ عین یا وجود ذہنی اس حکم کی تعمیل کرتا ہے اور اس قول کے فوراً بعد وجود میں آ جاتا ہے ۔ ان اعیان ثابتہ میں سے ہر عین میں یہ صلاحیت ہے کہ ایک خاص زمانہ میں خاص صفات کے ساتھ وجود پذیر ہو یعنی کوئی

عین ان صفات خاص کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا جو علم الہی میں موجود ہیں ، مثلاً صدیقین میں سب سے بہتر حضرت ابوبکر صدیق میں اس کے علاوہ صلاحیت نہ تھی کہ وجود خارجی میں صدیقیت اور دوسرے مقامات ولایت پر سرفراز ہوں ، اور ابوجہل کے وجود ذہنی میں کفر کے ساتھ متصف ہونے ہی کی صلاحیت تھی ۔ اعیان ثابتہ میں سے ہر عین یا وجود ذہنی خدا کے کسی نام کا مظہر ہوتا ہے اور وہ نام اس عین کے پروردگار کا ہے ۔ چونکہ اللہ تعالیٰ جو الہ مطلق ہے وہ ہر عین کی صلاحیت و استعداد کے بقدر اس کو فیضان پہنچاتا ہے ۔ پس جس شخص میں شقاوت یا بد بختی پائی جاتی ہے وہ اس کی اس عظیم استعداد کے باعث ہے جو اس کے عین میں پائی جاتی ہے ۔ یہ فیض پہنچانے والے کا قصور نہیں ہے بلکہ اس کا قصور ہے جس کو فیض پہنچایا جا رہا ہے ۔ تقدیر کا راز اجمالی طور سے یہی ہے ۔ اس مرتبہ میں واجب و ممکن کا امتیاز بھی پیدا ہوا کیونکہ جس ذات میں اوصاف کمال پائے جاتے ہیں وہ واجب ہے اور اعیان ثابتہ ممکن ہیں ۔ اس مرتبہ اور درجہ میں ان دو حقیقتوں کا امتیاز قائم ہوا—ایک ذات جس میں خدا ہونے کی تمام صفات بدرجۂ کمال موجود ہیں اور دوسرے وہ حقیقت جس میں صفات کونیہ پائی جاتی ہیں ۔ پہلی حقیقت واجب الوجود اور معبود ہے اور دوسری حقیقت ممکن اور عبادت گزار ہے ۔ یہ تعین مرتبۂ اول سے مختلف ہے ، کیونکہ اس مرتبہ میں جملہ اوصاف الٰہیہ و کونیہ پائی جاتی ہیں ۔ اس درجہ میں احدیت ہے جو جملہ اسماء کی احدیت ہے ۔ خدائے قدوس کے جملہ اسماء اور اوصاف خواہ معبودیت کے ہوں خواہ کونیت کے وہ سب تعین اول کے مرتبہ میں واحد ہیں جہاں ان میں کسی قسم کی کثرت نہیں پائی جا سکتی ۔ وہ مرتبہ اس لیے خالص احدیت ہے ۔ لہذا تعین اول کو احدیت کہتے ہیں اور تعین ثانی کو وحدانیت ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا عین ثابت جملہ اعیان ثابتہ کو فیض پہنچانے میں معین و مددگار ہے ۔ تعین اول اور تعین ثانی دونوں الوہیت کے درجے ہیں ۔ ان سے فروتر ممکنات کونیہ (یعنی وجود میں آنے والی اشیاء) کے مراتب ہیں ۔ اس تعین ثانی کے بعد ھبا[1] کا مظہر ہے ۔ وہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ اس سے حقائق امکانیہ ظاہر ہوتے ہیں اور اسی میں ممکنات اور کائنات کا ظہور ہوتا ہے ۔ جب اسم رحمان اعیان کائنات کی

---

1 ۔ جب شعاع نور کسی تنگ روزن سے گزرتی ہے تو اس میں غبار کے ذرات اڑتے نظر آتے ہیں ۔ ان کو ذرات در ہبا کہتے ہیں—مترجم ۔

طرف متوجہ ہوا اور اس نے کائنات پر رحمت کی بے کیف پھونک ماری تو یہ ہبا حقیقت بن گیا ۔ پس یہ ہبا نفس رحمانی کا عین ہے اور یہ ہبا اب [پروردگار] کا مظہر ہے کہ پروردگار اسی ہبا میں ظاہر ہوا ۔ ایک اعرابی نے سردار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہ اصرار یہ سوال کیا : این کان ربنا قبل ان یخلق السماوات والارض ، یعنی ہمارا پروردگار آسمان و زمین پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا ؟ آنحضرت نے فرمایا : کان فی عماء ما فوقہا ھواء ولا تحتہا ھواء ، یعنی ہمارا پروردگار عماء میں تھا ، نہ اس کے نیچے ہوا ہے نہ اوپر ہوا ہے ۔ ہوا سے مراد عالم امکان ہے ۔ بہ الفاظ دیگر ہمارا پروردگار عماء کے مظہر میں تھا جس کے اوپر یا نیچے ممکنات کا وجود نہ تھا ۔ ہوا کی تعبیر ممکن سے کرنا مترشح ہوتا ہے اس بات سے کہ لغت میں عماء رقیق بادل یا سحاب کو کہتے ہیں اور یہاں پر اس سے مظہر مراد ہے جیسا کہ کہا گیا ۔ اس حدیث کی شرح میں امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں : کان اللہ ولم یکن معہ شئی، یعنی اللہ تعالیٰ مظہر عماء میں تھا اور اس کے ساتھ ممکنات میں سے کچھ نہ تھا ۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری فرماتے ہیں کہ یہ کلام بہت سے اسرار کا جامع ہے ۔

مرتبۂ سوم : یہ ارواح کا مظہر ہے اور تعین مادہ اور عرض یعنی جسم ہونے ، رنگ شکل اپنا اور دوسرے کا ادراک کر سکنے یا اپنی ذات کی طرف محسوس اشارہ کر سکنے سے مجرد ہے ۔ ان روحوں کی دو قسمیں ہیں ۔ پہلی قسم کی روحیں جسم سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں اور نہ جسم میں تصرف کرسکتی ہیں ، نہ اس کی تدبیر کرسکتی ہیں ۔ دوسری قسم کی روحیں جسم سے اس قسم کا تعلق رکھتی ہیں ۔ پہلی قسم کی روحیں مشاہدۂ حق سبحانہ تعالیٰ میں متحیر ہیں ، ان کو اپنی خبر نہیں ۔ وہ مشاہدۂ جمال حق انفرادی طور سے نہیں کرتیں بلکہ مشاہدۂ حق کے دریا میں غرق ہیں ۔ انہی کو کتاب اللہ اور سنت رسول میں ملائے اعلیٰ سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ انہی کو ملائکۂ مہیمہ یعنی متحیر یا از خود رفتہ کہتے ہیں ۔ ان ملائکہ کو آدم کو سجدہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا ۔ چونکہ تکلیف شرعی شعور کی شاخ ہے اور یہ شعور نہیں رکھتے ، پس سجدہ کے لیے کیسے مکلف کیے جاتے ؟ اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے جس میں ابلیس سے اس وقت خطاب کیا گیا ہے جب اس نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے انکار کیا ہے : ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی ، استکبرت ام کنت من العالین ، یعنی تجھے کس چیز نے روکا کہ تو اس کو سجدہ کرے جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے بنایا ، آیا تو نے خود کو بڑا سمجھا یا تو ملائکۂ عالیہ میں سے تھا جن کو سجدہ کا حکم

نہیں دیا گیا ۔ حدیث قدسی میں ہے : ان ذکرنی فی ملاء ذکرۃ فی ملاء خیر منھم ، یعنی اگر بندہ مجھ کو ملاء میں یاد کرتا ہے تو میں اس بندہ کو اس سے بہتر ملاء میں یاد کرتا ہوں ۔

یاد رکھیے کہ اللہ نے ان ملائکۂ مہیمہ کو پہلے پہل عماء میں ظاہر کیا اور وجود عطاء کیا اور ان ملائکہ کی صف آخر میں ایک فرشتہ کو پیدا کیا اور اس کو ہر ہونے والی چیز کا علم ابتدائے آفرینش سے اس وقت تک کا بخشا جب اہل جنت جنت میں داخل ہوجائیں گے اور دوزخی دوزخ میں ڈالے جائیں گے اور موت کو ذبح کر دیا جائے گا ۔ اہل تصوف کی اصطلاح مین اس فرشتہ کا نام عقل کل ہے اور شریعت میں اس کو قلم اعلیٰ کہتے ہیں ۔

اس فرشتے کے نیچے ایک دوسرا فرشتہ ہے جس کو ان علوم کی تفصیل سے آگاہ کیا گیا ہے ۔ اس نیچے والے فرشتے کو اہل تصوف نفس کل اور اہل شریعت لوح محفوظ کہتے ہیں ۔ یہ لوح یعنی تختی ہر قسم کی تبدیلیوں سے محفوظ ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے اس لوح کے اندر محفوظ ہے اور اس قلم کے ذریعہ جس کو عقل کل کہتے ہیں اس لوح پر ثبت ہوچکا ہے ۔ اور دوسرے ملائکہ کو جو کائنات کا تھوڑا علم دیا گیا ہے وہ بھی اس میں درج ہے اور جس طرح کائنات کا ایک سال کا علم ہے دوسرے ملائکہ جو اقلام ہیں وہ ان ملائکۂ ماتحت پر جو الواح ہیں فیضان پہنچاتے ہیں اور کبھی ایسا بھی اتفاق ہوتا ہے کہ ان تختیوں پر کوئی حکم درج کیا جاتا ہے مگر اس حکم کی معیاد درج نہیں کی جاتی ۔ ظاہر میں یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم باقی ہے مگر جب وہ میعاد ختم ہوجاتی ہے اس حکم کو محو کر دیا جاتا ہے اور سنا دیا جاتا ہے اور اس کا مخالف حکم درج کیا جاتا ہے ۔ مگر لوح محفوظ میں اس قسم کی تبدیلیاں نہیں ہوتیں ۔ جب کوئی حکم میعادی ہوتا ہے اس کا وقت لوح محفوظ میں درج ہوتا ہے ۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : لکل اجل کتاب یمحو اللہ مایشاء وما یثبت و عندہ ام الکتاب ، یعنی ہر مدت کے لیے ایک تحریر ہے ۔ اس میں جس کو خدا چاہتا ہے مٹا دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے ۔ یعنی ان تختیوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس کی میعاد ختم ہونے کے بعد مٹا دیتا ہے اور دوسری چیز کو اس کی میعاد کے ساتھ لکھ دیتا ہے اور اللہ کے پاس ام الکتاب ہے ۔ وہ ایسی تختی ہے جو مٹانے اور نئے اندراج سے محفوظ ہے اور ام الکتاب سے مراد نفس کل ہے جس میں سے کوئی شے مٹائی نہیں جاتی ۔ وہ تو دوسری تختیاں ہیں جن پر سے مٹانے اور اور نئے اندراج کرنے کا عمل ہوتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ۔ ان ملائکۂ مہیمہ، عقل کل

اور نفس کل سے پیوستہ ملے ہوئے دوسرے فرشتے صف بہ صف اپنے درجوں پر کھڑے ہیں اور وہ اسی جوہر عماء میں مختلف خدمات پر مامور ہیں اور وہ حق سبحانہ تعالیٰ کے حکم کی پیروی کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کی زبان سے فرماتا ہے : وما منا الا ولہ مقام معلوم ، یعنی ہم میں سے کوئی نہیں ہے مگر اس کی جگہ مقرر ہے کہ اس سے بڑھنا ممکن نہیں ہے ۔ اور عقل کل اور نفس کل کے بعد جملہ ملائکۂ مقربین مثلاً جبرئیل و میکائیل اور تمام فرشتے حکم کے انتظار میں رہتے ہیں تا کہ اس کی بجا آوری کریں ۔ ان فرشتوں کی خلقت اس طرح ہے کہ امر الٰہی کی نافرمانی نہیں کر سکتے ۔ ان کے بعد جوہر عماء میں ملائکۂ طبیعیہ ہیں جو عالم اجسام پر موکل ہیں خواہ علمی ہوں یعنی آسمانوں پر ہوں یا سفلی ہوں جو ان سے فروتر ہیں ۔ یہ فرشتے بھی کبھی خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کرتے اور جن خدمات پر انہیں مامور کیا گیا ہے ان میں لگے ہوئے ہیں ۔ یہی فرشتے عالم علوی اور عالم سفلی کا بندوبست کرتے ہیں ۔ ان میں سے بعض کے سپرد ان اشیاء کے فراہم کرنے کی خدمت ہے جن سے جسم انسانی نشو و نما پاتا ہے اور خوراک حاصل کرتا ہے یا اور دوسرے امور جن کا جسم انسانی سے تعلق ہے ۔ بعض فرشتے اعمال نگاری پر مامور ہیں ۔ وہ ان فرشتوں میں شامل ہیں جن کو اقلام و الواح کہتے ہیں ؛ وہ بھی معزز ہیں ۔ نامۂ اعمال کی ان تختیوں پر کبھی کچھ لکھا جاتا ہے اور کبھی خدا کی مہربانی سے گناہوں کو مٹا دیا جاتا ہے ۔ بعض فرشتے انسانوں کو نیکیوں کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ۔ ان میں سے بعض فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح اسمائے تنزیہ سے کرتے ہیں اور ان کو اسمائے تشبیہ کی خبر نہیں ہے اور ہر فرشتہ اس نام کا ورد کرتا ہے جس کا وہ مظہر ہے اگرچہ ملائکۂ طبیعیہ کا وجود عالم شہادت کے بعد ہے مگر چونکہ وہ نہایت لطیف ہیں اور عالم جبروت کے قریب ہیں جو تعین ثانی کی کثرت کا نام ہے یہ اس لیے تیسرے درجہ میں شمار کیے گئے ہیں ۔

جو روحیں جسموں سے تعلق رکھتی ہیں وہ نفوس آسمانی بھی ہیں نفوس حیوانی بھی اور نفوس شیطانی اور نفوس جنی بھی ۔ نفوس شیطانی خدا کے اسم مضل کا مظہر ہیں ۔ وہ اسی نام سے تسبیح الٰہی کرتے اور ہمیشہ مخلوق الٰہی کو گمراہ کرنے پر آمادہ رہتے ہیں ۔ یہی ان کی پیدائش کا اقتضاء ہے ۔

جو روحیں جسموں سے تعلق رکھتی ہیں ان میں روح انسانی بھی ہے ، یعنی خدا نے جو لطیف اشیاء پیدا کی ہیں ان میں سے ایک لطیف شے ہے ۔ اس میں تمام اشیاء کا علم پوشیدہ ہے اور بالفعل موجود ہے اور تعین ثانی کے

ظہور کا پورا پورا مظہر ہے اور عقل سے مشابہ ہے بلکہ عقل کل سے بھی افضل ہے کیونکہ عقل کل میں ان امور کا علم پوشیدہ ہے جو قیامت تک وقوع ہوں گے ۔ اور روح انسانی میں جملہ اشیاء اس طرح پوشیدہ ہیں جس طرح تعین ثانی میں موجود ہیں ۔ انسان اگرچہ امر واحد ہے لیکن تعینات کثرت میں وجود پذیر ہے ۔ اور یہ تعینات کثیرہ ارواح حیوانی ہیں اور انسان کے ہر فرد میں ایک روح حیوانی رواں دواں ہے ۔ روح حیوانی ایک جسم لطیف ہے اور اس کی شکل ہوبہو جسم انسانی کی ہوتی ہے اور وہ روح حیوانی جسم انسانی میں رواں دواں رہتی ہے اور اس کا ہر جزو جسم انسانی پر منطبق ہو جاتا ہے بلکہ روح حیوانی کا ایک ایک جزو بدن انسانی کے ایک ایک جزو سے متحد ہو جاتا ہے مگر اس اتحاد کی حقیقت پورے طور سے معلوم نہیں ہے ۔ چنانچہ حضرت شیخ محب اللہ الہ آبادی فرماتے ہیں : ارواحنا اجسادنا واجسادنا ارواحنا ، یعنی ہماری روحیں ہمارے جسم ہیں اور جسم روحیں ہیں ۔ دنیا میں لذت و الم سے یہی روح حیوانی متاثر ہوتی ہے جو متعین ہوتی ہے ۔ البتہ روح انسانی اس تعین سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے مرتبۂ وحدت میں لذت و الم سے بے نیاز ہے ۔ اسی وجہ سے شیخ اکبر نے اس امر کی صراحت کی ہے کہ یہ روح حیوانی جو متعین خاص ہے اس روح انسانی کی سواری ہے جو تعین سے مجرد ہے اور اس اعتبار سے مطلق ہے کہ اس کا وجود و ظہور اس محدود مقید کے علاوہ نہیں ہے ۔ رومی نے جو فرمایا ہے اس سے بھی یہی مراد ہے :

تفرقہ در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود

یعنی تفرقہ اور امتیاز روح حیوانی کا خاصہ ہے جو متعین ہے ۔ مگر اپنے مرتبۂ ذات میں ان تعینات سے قطع نظر کرتے ہوئے روح انسانی واحد ہے ؛ اس میں کثرت نہیں ہے ۔ روح حیوانی جوہر لطیف ہے اور ہمیشہ رہنے والی ہے ، موت کے ساتھ معدوم نہیں ہوتی کیونکہ موت عدم کو نہیں کہتے بلکہ موت سے یہ مراد ہے کہ اجزاء ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں اور روح جسم سے باہر نکل جائے اور عالم صور کی صورتوں میں ایک صورت اختیار کرکے بدن سے جدا ہو جائے ۔ چنانچہ قبر میں اسی سے سوال کیا جاتا ہے ۔ سوال کرنے والے دو فرشتے ہیں جن کو منکر نکیر کہتے ہیں ۔ شریعت حقہ میں اس امر کا ذکر تفصیل سے موجود ہے اور فلسفی جو کہتے ہیں کہ روح حیوانی صرف جسم بخاری ہے یعنی بھاپ ہے اور وہ موت کے وقت معدوم ہو جاتی ہے تو حقیقت یہ ہے کہ یہ جسم بخاری

دوسری چیز ہے ، وہ روح حیوانی نہیں ہے جس کا ذکر ہم کر رہے ہیں ۔

انسانوں میں ایک دوسرے پر فضیلت اس روح کی بدولت ہے ۔ انسان کامل اس روح کو نفسانی لذتوں سے باز رکھتا ہے ، چنانچہ شہوداً یہ تعین اس سے فناء ہو جاتا ہے ۔ یہ روح حقیقت میں ایک لطیفۂ الٰہی ہے جو عالم شہود میں عیاں ہے اور اس کا عالم اسی کلی کا اطلاق ہے ۔ شیخ صدرالدین قونوی قدس سرہ کا قول ہے کہ اولیاء کی روحیں کلی ہوتی ہیں ۔ اس کے معنی یہی ہیں کہ وہ سراپا روح ہو کر واقف اور عالم ہو جاتے ہیں ۔ مگر عرفان الٰہی میں اولیاء کے مختلف مدارج ہیں اور اپنے مرتبہ کے موافق ان کو معرفت حاصل ہوتی ہے ۔ اس کا راز یہ ہے کہ روح اگرچہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ہے مگر تعین میں اس کا خاصہ اور اس کے لوازم جدا جدا ہوتے ہیں جو دوسرے تعین کے ساتھ حاصل نہیں ہوتے ۔ پس بعض تعینات میں انسان اسفل السافلین میں گر جاتا ہے اور نادانی میں گرفتار ہو جاتا ہے ۔ اور بعض تعینات میں انسان اعلیٰ علیین میں پہنچ کر معرفت الٰہ میں کامل ہو جاتا ہے مگر معرفت الٰہی اور علم کے متعینات بھی استعدادوں کے موافق مختلف ہوتے ہیں ۔ بعضوں سے اس کمال میں کوتاہی ہوتی ہے ، بعض اس سے بھی فروتر ہوتے ہیں اور بعض اس فروتر درجہ سے بھی فروتر ہوتے ہیں ۔ اس قیاس پر کمال و نقص اور لذت و الم سے روح انسانی متاثر ہوتی ہے ۔ ان متعینات میں تعین و روح کی شرط کے ساتھ آنحضرت کی روح مبارک روح اعظم ہے اور اس میں علم بدرجۂ کمال پایا جاتا ہے ۔ یہی روح عالم ارواح میں نبی بنا کر تمام ارواح کی طرف بھیجی گئی خواہ وہ انبیاء کی ارواح ہوں یا اولیاء کی یا ناقصوں کی ۔ تمام روحیں روح محمدی کی نبوت پر ایمان لائیں اور انہوں نے عالم ارواح میں اقرار کیا اور روح محمدی نے تمام روحوں سے اقرار اور وعدہ لیا کہ اس عالم عناصر میں آنے کے بعد آپ کی فرماں بردار رہیں گی ۔ تمام روحوں نے اس اقرار اور وعدہ پر گواہی دی اور آنحضرت کے اس قول مبارک سے یہی مراد ہے کہ کنت نبیاً و آدم بین الروح و الجسد ، یعنی میں اس وقت پیغمبر تھا جب حضرت آدم روح اور جسم کے درمیان تھے ۔ اور ایک حدیث یہ ہے : لو کان موسیٰ بن عمران حیاً ما وسعہ الا اتباعی، یعنی اگر حضرت موسیٰ ابن عمران اس زمانے میں زندہ ہوتے تو ان کو میری پیروی کے بغیر چارہ نہ تھا ۔ اسی وجہ سے آنحضرت ان کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے تھے ۔ پس اگر ان کو ملاقات میسر آتی تو ضرور حضرت سید عالم کے ویسے ہی پیرو ہوتے جتنے عالم ارواح میں پیرو ہو گئے تھے ، کیونکہ آنحضرت ہر قسم کی نافرمانی سے معصوم ہیں ۔ اسی

وجہ سے ارواح میں اپنے ظہور کے وقت وہ نبی تھے اور سب انبیاء آپ کی امت میں تھے اور قیامت کے دن بھی جملہ انبیاء آپ کے جھنڈے کے نیچے ہوں گے ۔

مرتبۂ چہارم: تعین رابع عالم مثال ہے اور وہ عالم ارواح اور عالم شہادت کے درمیان ہے ۔ اپنی لطافت کی وجہ سے عالم مثال عالم ارواح کے مانند ہے اور چونکہ اس میں اجسام کا امتداد پایا جاتا ہے وہ عالم شہادت کی طرح ہے ۔ پس عالم ارواح اور عالم شہادت کے درمیان یہ عالم برزخ ہے ۔ اس عالم کی دو قسمیں ہیں—ایک کے دریافت کرنے میں قوت متخیلہ کا عمل کرنا شرط ہے جبکہ دوسرے کی دریافت میں قوت متخیلہ کا عمل شرط نہیں ہے ۔ دوسری قسم کو عالم مثال مفصل کہتے ہیں ۔ یہ عالم لطیف بھی ہے اور بغیر کسی عمل اور اختراع کے موجود بھی ہے ۔ اس عالم میں جبرئیل رسول اللہ کے سامنے وجیہ کلبی کی صورت میں نازل ہوا کرتے تھے ۔ اسی عالم میں حضرت خضر وغیرہ انبیاء و اولیاء نظر آتے ہیں اور حضرت اولیاء جب کسی کے سامنے نمایاں ہونا چاہتے ہیں تو اسی پیکر مثال میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ چنانچہ حضرت عمر اسی میں ابن زنیم کے سایہ پر ظاہر ہوئے تھے ۔ اس کا قصہ یہ ہے کہ حضرت عمر نے ساریہ کو کفار سے جہاد کرنے کے لیے بھیجا تھا ۔ جب لڑائی ہوئی اور کفار کو شکست ہوئی تو وہ ایک پہاڑی کی طرف بھاگے ۔ ساریہ چاہتے تھے کہ ان کفار کا تعاقب کریں مگر وہ لوگ مکاری کی غرض سے پہاڑ میں پناہ گزین ہوئے تھے ۔ حضرت عمر پر یہ واقعہ منکشف ہو گیا ۔ وہ اس وقت مدینہ میں منبر پر جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے ۔ آپ نے اثنائے خطبہ میں فرمایا: یا ساریہ ! ابن زنیم الجبل ، یعنی اے ساریہ ! ابن زنیم پہاڑ پر ہے ، اس سے آگاہ رہو ۔ حضرت عمر کی صورت ساریہ کے سامنے نظر آئی ، ساریہ نے دیکھی اور اس کی آواز سنی ۔ پس حضرت عمر جو اپنے جسد عنصری کے ساتھ مدینہ میں موجود تھے ، پیکر مثال میں ساریہ کے سامنے گئے اور عالم مثال میں یہ جسم جدا تھا ۔ علاوہ ازیں موت کے وقت جو مرنے والے کے سامنے حضرت عزرائیل نظر آتے ہیں وہ بھی پیکر مثال ہوتا ہے اور منکر و نکیر کا سوال بھی عالم مثال میں ہوتا ہے ۔ نیز قبر کے اندر جو آرام یا لذت حاصل ہوتی ہے عالم مثال میں ہوتی ہے ۔ اسی طرح عذاب قبر بھی عالم مثال میں ہوتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: حتی اذا جاء احدھم الموت قال رب ارجعونی لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انھا کلمۃ ھو قائلھا و من ورائھم برزخ الی یوم یبعثون ، یعنی جب کافروں میں سے کسی کی موت آئے گی اور اپنی جگہ دوزخ میں پہنچے گا اس وقت وہ کہے گا: ''اے پروردگار مجھے دنیوی زندگی کی طرف لوٹا

دے ، شاید میں نیک کام کروں اور جو نیک کام چھوٹ گئے ہیں ان کی تلافی کروں ،، مگر یہ لوٹانا کس طرح ہو سکتا ہے ؟ یہ تو ایک ایسی بات ہے کہ مرنے والا کہ رہا ہے ، مگر یہ کلام بے فائدہ ہے ، یہ قبول نہ کیا جائے گا اور اس کا یہ کہنا کہ شاید میں نیک کام کر لوں جھوٹ ہے ۔ چنانچہ دوسری آیت اس پر شاہد ہے : ولوردو العادو الما نہوا عنہ، یعنی اگر دنیا کی طرف لوٹا دیے جائیں تو پھر وہی کام کریں گے جس سے ان کو روکا جاتا ہے ۔ مطلب یہ کہ ان کی زندگی میں صرف کفر اور نافرمانی کی استعداد ہے ۔ اور خدائے تعالیٰ کا یہ قول : من ورائہم برزخ ، یعنی اس سے آگے برزخ ہے جس میں کافروں کو اس وقت تک عذاب دیا جائے گا جب تک قیامت میں اٹھائے جائیں گے ۔ برزخ سے مراد یہی عالم مثال مفصل ہے اور قیامت کے بعد جب حشر اجساد ہوگا تو اس میں یہی بدن عنصری محشور ہوگا اور وہ بدن مثالی ہو جائے گا ۔ اس عالم میں اہل جنت اپنے اعمال کی صورتوں سے لذت گیر ہوں گے اور دوزخی اپنے اعمال کی صورتوں سے عذاب پائیں گے ۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر مکلف لوگ ہیں اگرچہ ان کے اعمال اس دنیا میں اعراض یعنی قائم بالغیر ہو کر ہوتے ہیں مگر اس عالم مثال مفصل میں جوہر یعنی قائم بالذات ہو کر باقی رہیں گے ۔ پس نیک عمل باغات اور حور و قصور کی ہیئت اختیار کریں گے اور برے اعمال جلانے والی آگ اور الم دینے والی حقیقت میں نمودار ہوں گے ۔ روح اس دنیا میں بدن کے گہرے پردوں میں پوشیدہ ہے اور اس وجہ سے اس میں لذت محسوس ہوتی ہے جو نفس کے جہل مرکب اور شیطان کے غلبہ کا اثر ہوتا ہے ۔ اور آخرت میں جہاں حقیقی زندگی ہے وہ جلانے والا اور الم دینے والا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کفار سے فرماتا ہے : ھل تجزون الا بما کنتم تعملون ، یعنی تم کو بدلہ نہ دیا جائے گا مگر وہی جو عمل تم کروگے ۔ یعنی عمل خود ہی بدلہ ہے ۔ اس کی پہلی قسم یہ ہے کہ اس کے دریافت کرنے میں قوت متخیلہ کی شرط ہے یعنی قوت متخیلہ کے عمل سے وہ چیز دنیا میں نمایاں ہو جاتی ہے ۔ اسی لیے جو صورتیں خواب میں نظر آتی ہیں وہ کبھی حقائق موجودہ کے مناسب ہوتی ہیں اور اس خواب کی تعبیر نہیں دی جاتی بلکہ وہ جس طرح دیکھی جاتی ہے اسی طرح رونما ہوتی ہے ۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ کی وحی کی ابتداء سچے خوابوں سے ہوئی ، یعنی کوئی خواب ایسا نہ تھا کہ آنحضرت نے دیکھا ہو اور وہ فجر کی روشنی کی طرح ظاہر نہ ہوا ہو یعنی جو کچھ خواب میں دیکھتے تھے عالم بیداری میں

وہی چیز پیش آتی تھی ۔ اور آنحضرت کا یہ حال منصب رسالت پر فائز ہونے اور ملائکہ کے نزول سے پہلے تھا ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان اشیاء کی صورتیں حقائق کے مناسب موجود ہوتی ہیں لیکن پہلی نظر میں محسوس نہیں ہوتیں ۔ اس قسم کے خواب کی تعبیر دی جاتی ہے کیونکہ اس پردہ میں اس چیز کا مشاہدہ کرایا گیا ہے جو تعبیر سے ظاہر ہوتی ہے ، مگر نظر دوسری محسوس شکل میں آتی ہے ۔ مثلاً آنحضرت نے علم کو دودھ کی صورت میں مشاہدہ کیا تھا ۔ بخاری سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ مجھے خواب میں دودھ پیش کیا گیا اور میں نے اتنا پیا کہ سیر ہوگیا اور باقی ماندہ عمر کو دے دیا ۔ حاضرین نے پوچھا اس کی تعبیر کیا ہے تو سردار دو عالم نے کہا کہ اس کی تعبیر علم ہے ۔ اسی طرح آنحضرت نے ایمان کو قمیض کی صورت میں دیکھا ۔ بخاری نے روایت کیا ہے کہ سردار دو عالم نے فرمایا کہ خواب میں میرے سامنے کچھ لوگ قمیض پہنے ہوئے پیش کیے گئے ۔ ان میں سے بعض کی قمیض چھاتی تک ، بعض کی کمر تک اور بعض کی پنڈلی تک تھی ، مگر عمر کو دیکھا کہ پاؤں تک لمبی قمیض پہنے ہوئے ہیں ۔ حاضرین نے عرض کیا اس کی تعبیر کیا ہے ۔ سردار دو عالم نے فرمایا کہ اس کی تعبیر ایمان ہے ۔ خواب کی اسی قسم کی تعبیروں میں حضرت ابراہیم کا خواب ہے کہ آپ نے خواب میں دیکھا کہ اپنے بیٹے اسحاق کو ذبح کر رہے ہیں ۔ یہ قول کشف اولیاء کی بنیاد پر ہے اور اس کی تعبیر یہ تھی کہ دنبہ ذبح کیا جائے گا اور دنبہ حضرت اسحاق کی صورت میں عیاں ہوا تھا ۔

مرتبۂ پنجم : تعین پنجم عالم شہادت ہے جو عالم اجسام ہے ۔ جوہر عماء میں عقل کل اور نفس کل کے بعد ہبا پیدا ہوا ۔ طبیعت اور ہبا اجسام کا مادہ ہے اور خدا کے حکم سے طبیعت بے شعور اجسام میں اثر انداز ہوتی ہے اور یہ اثر اس کے مطابق ہوتا ہے جس کا نقش عقل کل کے فیضان سے نفس کل میں ہوتا ہے اور اس ہبا نے پہلے پہل امتداد یا پھیلنا قبول کیا اور کرہ کی شکل اختیار کی اور وہ کرہ تمام عالم اجسام کو محیط ہے ۔ اس کو عرش عظیم کہتے ہیں ۔ عماء کے اندر چار فرشتے وجود میں آئے جو عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں اور قیامت کے دن عرش کو آٹھ فرشتے اٹھائیں گے اور اس عرش پر خدا کا استویٰ ہے اور رحمان اس پر ظاہر ہے جیسا کہ خدا فرماتا ہے : الرحمان علی العرش استویٰ ، یعنی رحمان کا عرش پر استویٰ ہے ۔ اسی وجہ سے اس کی رحمت تمام عالم پر عام ہے اور کوئی نوع ایسی نہیں ہے کہ رحمت اس کے شامل حال نہ ہو ، مثلاً رحمت کا غضب جو مغضوب علیہ کے لیے الم ہوتا ہے ۔ پس وہ

الم بھی ایک حقیقت ہے اور رحمت اس سے بھی متعلق ہوئی اور اسی رحمت کی وجہ سے الم وجود میں آیا اور الم ایک اعتبار سے رحمت ہے مثلاً گنہگار کو آگ سے جو ایذاء پہنچتی ہے وہ اس کے گناہ کے رنگ کو صاف کر دیتی ہے جیسے کالے سونے کو آگ میں ڈالتے ہیں تو اس کا زنگ دور ہو کر کندن بن جاتا ہے۔ اسی کی ایک مثال پچھنے لگانا ہے کہ پچھنے لگانے میں نشتر سے تکلیف پہنچتی ہے مگر چونکہ اس سے صحت ٹھیک ہوجاتی ہے وہ عین رحمت ہے۔ اسی طرح گنہگار کو دوزخ کی آگ میں جلانا یا دنیا میں تعزیر کرنا اگرچہ بظاہر ایذاء معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ اس سے گناہ دور ہوتے ہیں وہ عین رحمت ہے۔

عرش عظیم کے جوف میں ایک دوسرا جسم اسی شکل کا موجود ہے۔ اس کو کرسی کہتے ہیں۔ خدائے رحمان کے قدم اس کرسی کے قریب ہیں جس سے خدا کی رحمت خالصہ کے انوار اور اس کا غضب مراد ہیں۔ اسی کرسی سے غضب الٰہی اور خدا کی رحمت خالصہ بندوں سے متعلق ہیں۔ اسی کرسی کے ساتھ کچھ فرشتے رحمت و غضب الٰہی کو بندوں تک پہنچاتے ہیں۔

اس کرسی کے جوف میں ایک اور کرہ ہے جس کو فلک اطلس کہتے ہیں۔ وہ عرش صغیر ہے۔ اس کی وجہ سے دنیا میں تغیرات اس نام کی بدولت رونما ہوتے ہیں جس کا مظہر وہ عرش ہوتا ہے اور وہاں پر جو فرشتے ہیں ان کی خدمت یہ ہے کہ عالم تغیرات کا نظم برقرار رکھیں۔

فلک اطلس کے جوف میں فلک ثوابت ہے اور یہ دوسری کرسی ہے اور اس پر بھی فرشتے اس کے مناسبت سے موجود ہیں۔ یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس کا کشف شیخ اکبر کو ہوا تھا، مگر مشہور یہ ہے کہ فلک اطلس ہی عرش عظیم ہے اور فلک ثوابت کرسی کریم ہے۔ فلک ثوابت فلک اطلس سے ملا ہوا نہیں ہے بلکہ درمیان میں کچھ خلا ہے اور اس خلا میں پیدا کی ہوئی جنت کی چھت فلک اطلس کی سطح ہے اور جنت کی زمین فلک ثوابت کی سطح جو محدب ہے۔ اس کے بعد ہوا، مٹی اور پانی پیدا کیے گئے۔ ہوا سے آگ وجود میں آئی۔ اس کی وجہ سے پانی اور مٹی میں بخارات پیدا ہوئے۔ اس سے دھواں پیدا ہوا۔ یہ دھواں اوپر اور جم گیا۔ اس سے سات آسمان پیدا ہوئے اور ہر آسمان میں فرشتے ہیں جو خدمت کی بجا آوری میں مشغول ہیں اور زمین کے نیچے دوزخ پیدا کی گئی ہے۔

مرتبۂ ششم : تعین کا چھٹا درجہ انسان کا ہے اور انسان ایک ایسا مظہر ہے جو تمام مظاہر کا جامع ہے، کیونکہ تعین اول مع اس کے جو اس میں ہے تعین ثانی میں ظاہر ہے اور یہ تینوں عالم انسان میں ظاہر ہوئے اور انسان دیگر عوالم کا بھی جامع

ہے ۔ حق تعالیٰ اپنے جملہ اسماء اور صفات کے ساتھ اور اپنی صفات کونیہ اور مظاہر کے ساتھ انسان میں ظاہر ہے اور انسان جملہ موجودات کا جو ازل سے ابد تک وجود پذیر ہوں گی جامع ہے ۔ چنانچہ انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں اور انسان کامل اللہ کا خلیفۂ کامل ہے اور ہر عالم میں تصرف کرتا ہے ۔ حق کا فیض کسی شے کو انسان کامل کے باطنی واسطے کے بغیر نہیں پہنچتا ۔ اسی وجہ سے ملائکہ کو انسان کے سامنے سجدہ کرنا پڑا ۔ اگرچہ انسان کامل خلق عنصری کے لحاظ سے سب سے اخیر ہے لیکن باطن اور حقیقت کے اعتبار سے وہ سب سے پہلے ہے اور تعین اول کے مشابہ ہے کیونکہ خلق عالم سے وہی مقصود تھا اور اللہ نے اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ۔ ہاتھ سے مراد خدا کے اوصاف جلالی و جمالی اور اسمائے فعلی و انفعالی اور اسماء قدیم اور صفات و اسماء کونیہ ہیں ۔ باقی عالم کو خدا نے ایک ہاتھ سے بنایا ہے ۔ اس باریک بات کو ملائکۂ طبیعت نہ سمجھے اور انہوں نے کہا : کیا تو ایسی مخلوق کو پیدا کرتا ہے جو زمین میں فساد کرے گی ، خون بہائے گی ؟ اور ہم تو تیری پاکی بیان کرتے ہیں ۔ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ وہ ایک خاص نام کا ورد کرتے ہیں جس کے نام کا مظہر وہ ملائکہ ہیں ، اور حالت یہ ہے کہ خدا کے بہت سے نام ہیں کہ ملائکہ کو ان ناموں کی خبر نہیں ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو یعنی انسان کامل کو وہ تمام اسماء سکھا دیے کیونکہ آدم یعنی انسان کامل جملہ اسماء کا جامع ہے اور تمام اسماء کا ورد کرتا ہے ۔ اسی لیے انسان کامل کی تسبیح فرشتوں کی تسبیح سے زیادہ مکمل ہے ۔ اللہ نے تمام کائنات کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور کہا کہ ان اشیاء کے ناموں کی خبر دو ، یعنی وہ نام بتاؤ جن سے یہ اشیاء تسبیح الٰہی کرتی ہیں ۔ پس فرشتوں نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا کیونکہ وہ تکبر سے پاک ہیں اور کہا : لا علم لنا الا ماعلمتنا ، یعنی ہم نہیں جانتے بجز اس کے جو تو نے ہم کو سکھایا ہے ۔ آدم نے جملہ اسماء کی خبر دی ۔ پس آدم یعنی انسان کامل کی فضیلت اور بزرگی فرشتوں پر ظاہر ہوگئی اور انسان کامل کو سجدہ کیے جانے کی وجہ معلوم ہوگئی ۔ مگر شیطان نے سجدہ کرنے سے انکار کیا اور کہا : انا خیر منه خلقتنی من نار وخلقته من طین ، یعنی تونے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے اور آدم کو طین سے اور طین سے مراد خاک کے وہ اجزاء ہیں جن میں پانی کی آمیزش ہو ۔ ابلیس نے آدم کو طین سمجھا اور یہ نہ سمجھا کہ ذات الٰہی مع جمیع اسماء و صفات اور مع جمیع حقائق عالم اس میں ظاہر ہے اور آگ بھی انہی میں شامل ہے ۔ اس نے ایسے مظہر پر تکبر کیا جو تکبر کے لائق نہیں ہے ۔ اسی

وجہ سے وہ ازل سے لعنتی اور راندۂ درگاہ قرار دیا گیا ۔ ابلیس اسم مضل کا مظہر ہے ، اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ لوگوں کو گمراہ کرنے کے علاوہ وہ کوئی اور کام کر سکے ۔ وہ حق کی تسبیح اسم مضل کے ساتھ کرتا ہے یا کوئی اور نام جو اس کے قریب المعنی ہو ، اسی لیے اس نے کہا تھا : فبعزتک لا غوینھم اجمعین ، یعنی اے پروردگار! تیری عزت کی قسم میں نوع انسان کے جملہ افراد کو گمراہ کروں گا۔یعنی میں نے کمر باندھ لی ہے کہ گمراہ کرنے کی خدمت بجا لاؤں گا تاکہ اسم مضل کا ظہور ہو ۔ اسی لیے خدائے تعالیٰ نے اس سے فرمایا : واستفزز من استطعت منھم بصوتک و اجلب علیھم بخیلک و رجلک وشارکھم فی الاموال والاولاد وعدھم وما یعدھم الشیطان الا غروراً ، یعنی اگر تو گمراہ کر سکتا ہے تو اپنی آواز سے کام لے تاکہ تیری آواز پر فریفتہ ہو کر گمراہی میں پڑ جائیں اور اپنے سواروں سے اور پیادوں سے ان پر حملہ کر اور ان کے اموال میں اور اولاد میں شرکت کر تاکہ اموال و اولاد کی بدولت گمراہی میں پڑ جائیں اور ان سے وعدہ بھی کر تاکہ تیرے وعدوں سے فریب کھا کر گمراہ ہو جائیں اور شیطان صرف دھوکا دینے کے لیے ان سے وعدہ کرے گا ۔ جو کچھ خدا نے فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ شیطان کو لوگوں کے گمراہ کرنے پر مقرر کر دیا گیا ہے کہ جس طریقہ سے چاہے انہیں گمراہ کرے تاکہ اسم مضل ظاہر ہو ۔ پس ابلیس بھی خدمت پر مقرر ہے ۔ انسان کامل اپنی حقیقت کے اعتبار سے جمیع اسماء کا مقام ہے اور ابلیس کو بھی انسان کامل کی حقیقت کے ایک جزو سے مدد ملتی ہے جو اسم مضل کو شامل ہے لیکن دنیا اور آخرت میں انسان کامل اسم ہادی کا مظہر ہے ۔ لہٰذا انسان کامل سے ہدایت کے سوا کچھ اور ظاہر نہیں ہوگا اور اس کا کوئی عمل ہدایت اور اسم ہادی کے آثار سے خالی نہ ہوگا ۔ انسان کامل سے زیادہ کامل پیغمبر اور نبی ہوتے ہیں جو بلا شبہ معصوم ہیں ۔ انسان کامل جو درجۂ ولایت پر فائز ہوتا ہے گناہوں سے محفوظ ہوتا ہے ۔ اگر اتفاقیہ طور سے اس سے گناہ صادر ہو جائے تو وہ توبہ و استغفار کرتا ہے جو ہدایت کے آثار میں سے ہے اور اس کی وجہ سے وہ اسم الٰہی تواب (توبہ قبول کرنے والا) اور غفور (بخشنے والا) کا مظہر ہو جاتا ہے ۔

جان لو کہ حق سبحانہ تعالیٰ اگرچہ اہل عالم میں تھا اور اپنے جملہ اسمائے حسنیٰ کو جانتا تھا لیکن اس کی یہ خواہش ہوئی کہ ایک ایسا مظہر بنائے جس میں اپنے جملہ اسمائے حسنیٰ جو شمار سے باہر ہیں کلی اور جزئی طور سے مشاہدہ کرے اور وہ مظہر تعین اول سے پورے طور سے مماثل

اور مشابہ ہو اور جس تعین اول مراتب الٰہیہ کا جامع ہے اسی طرح یہ مظہر آئینہ ہو اور اس میں جمیع اسماء ایک ہی دفعہ میں ساتھ ساتھ نظر آ جائیں ۔ پس خدا نے انسان کامل کو پیدا کیا جو تمام اسماء اور مظاہر کا جامع ہے ۔ پس جملہ اسماء اور کائنات کو اس نے انسان کے اندر دیکھا ، پس کائنات عالم پر رحم کیا ۔ اس طرح انسان کامل حق سبحانہ تعالیٰ کی آنکھ ہے جس کے ذریعہ اسمائے کائنات کا مشاہدہ ہوتا ہے ۔ ہر شے موجود اللہ کے ناموں میں سے کسی ایک نام کا مظہر ہے اور اس کو دوسرے نام کی خبر نہیں ہے جس کا مظہر وہ نہیں ہے اور ہر مظہر یہ جانتا ہے کہ کمال یہی ہے کہ وہ نام اس میں ظاہر ہو ۔ ناموں میں مقابلہ بھی ہے، مثلاً منتقم (بدلہ لینے والا) غفور (بخشنے والا) کے مقابل ہے ۔ اس قسم کے مقابلہ کرنے والے ناموں کے مظہر میں تضاد پایا جاتا ہے اور ہر مظہر یہ چاہتا ہے کہ دوسرا نہ رہے ، اس لیے آپس میں نزاع ہوتا ہے ۔ فرشتوں نے اشارہ کیا تھا کہ زمین میں فساد ہوگا اور خونریزی ہوگی جو قطعی نزاع ہے ۔ نزاع تمام کائنات میں تھا ، خود ملائکہ میں بھی کہ انہوں نے حضرت آدم یعنی انسان کامل کی پیدائش کے بارے میں نزاع کیا ۔ پس وہ خود اس عیب میں مبتلا ہو گئے ، مگر ان کو اس کا شعور نہ تھا ۔ اسی لیے شریعت نے دوسروں کے عیوب پر نگاہ ڈالنے سے منع کیا ہے اور اپنے نفس کو پاک کرنے کا حکم دیا ہے ۔ مگر چونکہ کائنات میں تضاد اور ایک دوسرے کی مخالفت پائی جاتی ہے لہٰذا کوئی حقیقت دوسری حقیقت کی بقاء نہیں چاہتی ۔ لیکن اللہ تعالیٰ اس تضاد کے باوجود باقی رہتا ہے تاکہ اس کے اسماء ظاہر ہوتے رہیں ۔ اس کائنات میں کسی شے میں خلافت کی قابلیت نہ تھی کیونکہ اپنی حقیقت کی وجہ سے وہ اپنے ضد کی تربیت نہیں کر سکتی مگر انسان کامل کو جو جمیع اسماء کا جامع ہے اپنی حقیقت کے اعتبار سے کسی سے ضد یا مخالفت نہیں ہے کیونکہ عالم اور جملہ اسماء اس کے اجزاء اور قویٰ ہیں اگرچہ اپنی صورت کے اعتبار سے وہ ھادی کا مظہر ہے اور مظہر مضل کا ضد اور مخالفت ہے ۔ اسی وجہ سے خدا نے ابلیس کو حضرت آدم کا دشمن فرمایا ۔ رومی فرماتے ہیں :

چونکہ بے رنگی اسیر رنگ شد موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد
چون بہ بے رنگی رسی کان داشتے موسیٰ و فرعون دارند آشتے

یعنی جب بے رنگی رنگ میں مقید ہوگئی تو ایک موسیٰ دوسرے موسیٰ سے لڑنے لگا ۔ بہ الفاظ دیگر جب تشخصات قائم ہوگئے تو ہر تشخص اپنے ضد کو مٹانے لگا ۔ جب تم اس بے رنگی کو حاصل کر لو گے جس میں تم پہلے تھے تو

موسیٰ اور فرعون بھی دوست ہو جائیں گے ۔
انسان کامل کو اس نے اپنا نائب بنایا تاکہ وہ اپنے باطن کی مدد سے عالم کو باقی رکھے اور کائنات جس کمال اور نقص کی صلاحیت رکھتی ہے اس تک پہنچا دے ۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ کائنات کو باقی رکھنے والی قوت انسان کامل کی حقیقت ہے کیونکہ یہ کفر ہے ۔ بنانے والا ، باقی رکھنے والا ، عطاء کرنے والا اپنی ذات سے خدا ہے ۔ انسان کامل اس کے فیضان کا ذریعہ ہے ۔ اللہ نے انسان کامل کی مہر عالم کے خزانوں پر لگا دی ہے ۔ جب تک یہ مہر باقی ہے اس وقت تک عالم کے خزانوں میں کوئی خلل نہیں ہوگا ۔ جب انسان کامل سے کوئی فرد وفات پا جاتا ہے تو دوسرا اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے ۔ جب تک انسان کامل اس دنیا میں ایک کے بعد دوسرا آتا رہے گا دنیا رہے گی اور جب انسان کامل نہ رہے گا تو دنیا ختم ہو جائے گی ۔ جب ولایت مطلقہ کی مہر جو حضرت عیسیٰ ہیں وفات پا جائیں گے تو حق کا نائب اور اس کی مہر باقی نہ رہے گی تو اس وقت تضاد پورے طور سے ظاہر ہوگا ۔ آسمان پھٹ جائیں گے اور قیامت قائم ہو جائے گی اور دنیا کی آبادی دار آخرت میں منتقل ہو جائے گی ۔ در حقیقت خلیفۂ کامل آنحضرت ہیں ۔ دنیا میں آپ کی تشریف آوری سے پہلے تمام انبیاء و رسل آپ کے نائب تھے اور خلیفۂ حق تھے ۔ آپ کے وصال کے بعد آپ کے نائب قطب الاقطاب ہیں ۔ قطب الاقطاب خلیفۂ حق ہے اور عالم پر مہر ہے ۔ وہ اولیاء و خلفاء کا امام ہوتا ہے ۔ اس کی امامت کی تحقیق یہ ہے کہ قطب الاقطاب بعض عالموں میں کرسی پر بیٹھتا ہے اور تمام اولیاء سوائے ان افراد کے جو اس قطب کے دائرہ سے باہر ہوں صف بہ صف اس کے سامنے حاضر ہوتے ہیں اور دو ولی جو اس کے وزیر ہیں اس کے دائیں بائیں بیٹھتے ہیں اور صوفیاء کی اصطلاح میں قطب الاقطاب کے وزیروں کے مقام کو امامت کہتے ہیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطب الاقطاب ہیں ۔ ان کے وزیر پیشوائے اولیاء کے طبقوں میں سب سے بڑھ کر حضرت ابوبکر اور حضرت عمر تھے ۔ شیخ اکبر نے ”فتوحات“ میں یہی فرمایا ہے ۔
قطب الاقطاب اپنے وزیروں کو اور اولیاء کو جو اوتار و ابدال وغیرہ ہیں حکم دیتے ہیں جو وہ کائنات کو پہنچاتے ہیں اور وہ حکم کائنات کی صلاحیت کے مناسبت ہوتا ہے ، اور کائنات کی اشیاء اپنی استعداد کی زبان سے اس حکم کی طلب گار بھی ہوتی ہیں ۔ قطب الاقطاب کے لیے سید ہونا شرط نہیں ہے ۔
آن امام حق و قائم آن ولی ست خواہ از نسل عمر خواہ از علی ست
یعنی وہ امام حق اور قائم مقام ولی ہوتا ہے خواہ وہ عمر کی نسل سے ہو یا

علی کی نسل سے ہو۔

شیخ اکبر "فتوحات" میں فرماتے ہیں کہ ہر قطب الاقطاب اپنے زمانہ کے تمام الاولیاء سے افضل ہوتا ہے اور اپنے باطن میں اللہ کا نائب ہوتا ہے۔ بعض کے لیے یہ باطنی خلافت ظاہری خلافت کے ساتھ بھی جمع ہوگئی، مثلاً ابوبکر، عمر، عثمان، علی، حسن، معاویہ بن یزید، عمر ابن عبدالعزیز اور متوکل وغیرہ، اور بعض میں صرف خلافت باطنی ہے جو خلافت ظاہری سے علیحدہ ہے، مثلاً بایزید بسطامی اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

اقطاب میں بھی ایک دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض دوسروں سے بہتر ہوتے ہیں۔ شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی اقطاب میں سب سے بہتر تھے اور آپ کا قدم ہر ولی کی گردن پر ہے۔

یہ جو کچھ کہا گیا انسان کامل کا حال ہے مگر انسان ناقص باوجودیکہ انسان کامل کی نوع میں شامل ہے اور فرشتوں نے اس کو سجدہ بھی کیا اور اس کے فرماں بردار بھی ہیں لیکن ان کا یہ سجدہ اور اطاعت اس کے لیے وبال ہے کیونکہ اس کا شیطان اس کو سجدہ کرنے والا نہیں ہوتا بلکہ اس پر غلبہ رکھتا ہے اور وہ شیطان کا فرماں بردار ہوتا ہے اور جو کچھ شیطان حکم دیتا ہے وہ اس کو بجا لاتا ہے۔ انسان ناقص جب کوئی گناہ کرنا چاہتا ہے شیطان اس کی مدد کرتا ہے اور فرشتے چونکہ اس کو سجدہ کر چکے ہیں اور اس کے فرماں بردار ہیں وہ اس کے معارض نہیں ہوتے۔ لیکن جب کسی نیک کام کا ارادہ کرتا ہے تو باوجود اس کے کہ فرشتے اس سے رضامند ہوئے ہیں، مگر چونکہ شیطان نے اس کو سجدہ نہیں کیا اور وہ فرماں بردار نہیں ہے، اس لیے وہ معارضہ کرتا ہے اور اس کو اس نیک کام سے باز رکھتا ہے۔ اور چونکہ انسان ناقص شیطان کا فرماں بردار ہے، اس کے قول کو قبول کرتا ہے اور نیکی سے باز رہتا ہے، یہاں تک کہ نفسیاتی خواہشوں میں ڈوب کر اور شیطان کی پیروی کرکے شرک کا ارتکاب کرتا ہے اور مشرک ہو جاتا ہے۔ اللہ ہم کو اس سے محفوظ رکھے! اس طرح انسان ناقص اسفل السافلین میں گر جاتا ہے۔ گو صورت میں انسان رہتا ہے مگر جانوروں کے حکم میں ہوتا ہے بلکہ ان سے بھی فروتر ہو جاتا ہے: ان ھم الا کالانعام بل ھم اضل سبیلا، یعنی نہیں ہیں وہ مگر جانوروں کی طرح بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

اللہ نے انسان کامل اور انسان ناقص کا حال اس آیت میں بیان کیا ہے:
لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناہ اسفل السافلین الا الذین آمنوا و عملوا الصلحت فلھم اجر غیر ممنون، یعنی ہم نے انسان کو بہترین تقویم میں

پیدا کیا کیونکہ یہ تقویم جامع ہے اور یہ تقویم اپنی ذات میں ہر مخلوق کی تقویم سے افضل اور احسن ہے ۔ پھر انسان کو اس مرتبہ اور منزلت میں رد کر دیا جو اسفل السافلین میں ہے اور وہ جانوروں سے بھی بدتر ہوگئے سوائے ان انسانوں کے جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے ۔ بہ الفاظ دیگر ان کو اسفل السافلین میں مردود نہیں کیا بلکہ وہ اپنی اچھی تقویم پر باقی رہے ۔ چنانچہ یہ انسان جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے وہ انسان کامل ہیں ، باقی انسان ناقص ہیں ۔

یہ بھی جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے امانت پیش کی آسمانوں پر اور زمین پر یعنی ماسواء انسان پر ، لیکن سب نے انکار کیا کیونکہ ان کی پیدائش میں اس کی استعداد نہ تھی ۔ ان کو اس امانت کے اٹھانے سے خوف ہوا ، اس وجہ سے کہ ان کو معلوم تھا کہ ہم اس کا حق ادا نہیں کر سکتے ۔ انسان نے اس امانت کو اٹھا لیا کہ اس کی پیدائش اس حق کے ادا کرنے کے قابل تھی ۔ اور اس سے جو رنج ہونے والا تھا اس کے انجام کا لحاظ نہ کیا اور بار امانت اٹھانے میں پیش قدمی کر گیا ۔ چنانچہ حافظ شیرازی فرماتے ہیں :

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند

یعنی آسمان امانت الہی کے بوجھ کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا ۔ آخر میں قرعۂ فال مجھ دیوانہ کے نام ڈالا گیا اور میں اس کا متحمل ہوگیا ۔

شیخ اکبر ''فتوحات،، میں فرماتے ہیں کہ صوفی حکیم ہوتا ہے اور نص سے ظاہر ہے کہ حکمت خیر کثیر ہے : ومن اوتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا، یعنی جس کو حکمت دی گئی اس کو خیر کثیر دی گئی اور جس چیز کی صفت کثرت بیان کی جائے وہ قلیل ہونے کے قابل نہیں ہوتی ۔ صوفی جملہ موجودات میں نظر کرتا ہے کیونکہ حکمت الہی ہر شے میں رواں ہے ۔ اللہ نے انسان کو حامل امانت کیا ہے ۔ اس طرح انسان کو جملہ موجودات پر نظر شفقت کا حکم فرمایا ہے اور جملہ موجودات میں تصرف کا حق بھی دیا ہے مگر وہ صرف ایک امانت ہے یعنی انسان ہر اہل حق کا حق ادا کرے جس طرح اللہ نے اس کا حق ادا کرنے کو کہا ہے ۔ خدا نے ہر مخلوق کو اس کی پیدائش کے لحاظ سے کچھ حق دیا ہے کیونکہ جملہ اشیاء کی اعیان میں کسی خاص امر کی استعداد رکھی گئی ہے اور اسی کے بموجب اس کی پیدائش کی گئی ہے اور جس امر کی اس میں قابلیت تھی وہ اس کو عطاء کر دیا ۔ پس اللہ نے انسان کو اپنا نائب مقرر کیا اور کسی دوسری مخلوق کو اپنا نائب مقرر نہیں کیا ۔ انسان اللہ کی مخلوق کا امانت دار ہے ۔ جس مخلوق کے ساتھ جو عادت الہی جاری ہے اسی طرح

سے اس کے ساتھ برتاؤ کیا جائے اور جس طریقہ سے خدا نے چاہا ہے اس کے بموجب عمل کیا جائے ۔ پس اللہ کی مخلوق انسان کے ہاتھ میں خود اللہ کی امانت ہے ، وہی امانت جو انسان کے سامنے پیش کی گئی اور اس نے اٹھا لی ۔ اگر وہ اس امانت کو اس طرح ادا کرے جو اللہ کے حکم کے مطابق ہے تو وہ حکیم ہوگا اور اگر امانت اس طرح ادا نہ کرے تو ظلوم و جہول ہوگا اور حکمت جہل و ظلم کی نفی کرتی ہے ۔ پس جو شخص امانت ادا نہ کرے گا حکیم نہیں ہوگا ۔ لہذا اللہ کے اخلاق سے آراستہ ہونا تصوف ہے ۔ پس اس کلام سے واضح ہوا کہ صوفی جو انسان کامل ہے مخلوق الٰہی میں سے ہر حق والے کا حق ادا کرتا ہے جس طرح حق تعالیٰ ادا کرتا ہے اور حق والے کے حق سے مراد وہی شے ہے کہ جس کی صلاحیت اس کی ذات میں ہے ۔ پس ہر مخلوق کو وہ وہی چیز پہنچاتا ہے جس کے قابل وہ ہوتی ہے ، خواہ شریعت میں وہ ظلم ہو یا حق شرعی ہو ، مثلاً ابوجہل کا حق وہی تھا جس کی قابلیت اس کے اندر تھی ، یعنی کفر اور گنہگاری ، اور اس کے نتیجہ میں دوزخ میں ہمیشہ جلنا ۔ پس کائنات کے اعیان ثابتہ میں جس کی جو صلاحیت ہوتی ہے انسان کامل اس کو وہی پہنچاتا ہے جس طرح خدا کا طریقہ ہے ، یعنی کائنات کے اعیان ثابتہ میں جو جس قابل ہوتا ہے اللہ اس کو وہی پہنچاتا ہے ۔ اور یہی اللہ کے اخلاق سے آراستہ ہونے کا مقصد اور یہی حکمت ہے ۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ صوفی ہر موجود کا حق اس کی استعداد کے بموجب پہنچاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کامل اپنے علم و دانش کے ذریعہ اپنی نظر باطن سے ہر موجود کی باطنی استعداد کا مشاہدہ کرتا ہے ۔

انسان کامل جو صوفی ہو کر نمودار ہوا ہے وہ خدا کے اسم ھادی کا مظہر ہے جس کی وجہ سے اس کو عمدہ اخلاق عطاء کیے گئے ہیں اور وہ ان عمدہ اخلاق سے موجود و موصوف ہوگیا ہے اور اپنے عمدہ اخلاق کو جہاں تک ممکن ہوسکتا ہے وہ صرف کرتا ہے ۔ شیخ اکبر نے ”فتوحات“ میں دوسری جگہ یہ فرمایا ہے کہ صوفیاء ایسا نہیں کرتے ۔ صوفیاء یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ کے سب بندوں کو خوش کرنا ناممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی عمل سے کچھ لوگ خوش ہوں اور دوسرے ناخوش ۔ پس انہوں نے عمدہ اخلاق ان سے برتنے شروع کیے جو عمدہ اخلاق کے لائق ہیں اور ان لوگوں کی طرف توجہ نہیں کی جو عمدہ اخلاق سے ناخوش ہوتے ہیں ۔ پس انہوں نے عمدہ اخلاق کے لائق نہیں پایا مگر خدائے تعالیٰ کو اور فرشتوں کو اور انسانوں میں سے پیغمبروں کو ، نبیوں کو اور ولیوں کو ۔ پس انہوں نے عمدہ اخلاق

اللہ اور اللہ والوں کے ساتھ برتے ۔ بعد ازاں حیوانات اور نباتات پر اپنے عمدہ اخلاق کو صرف کیا ۔ دنیا اور آخرت میں جو بدکردار لوگ ہیں ان کے ساتھ مکارم اخلاق نہیں برتے۔ مگر ان چیزوں میں جن میں بدکردار لوگوں کو صوفیاء کی احتیاج ہوئی انھوں نے عمدہ اخلاق سے کام لیا اور ان کا یہ عمل ایک طریقہ سے خدا کے ساتھ عمدہ اخلاق کا برتنا ہے ۔ اگر اس گروہ کے لوگ قاضی یا حاکم ہوجاتے ہیں تو اقامت حدود یعنی تعزیر جرائم میں خوش اخلاق نہیں برتتے بلکہ ان کی اقامت میں مدد کرتے ہیں ، کیونکہ وہ اللہ کا حق ہے اور خدا کے ساتھ اخلاق برتنے کا تقاضا یہی ہے کہ اس کا حق ادا کریں ۔

جو کچھ کہا گیا اس سے معلوم ہوا کہ صوفیاء جو انسان کامل ہیں ان کو شریعت کے اچھے اخلاق سے آراستہ ہونا چاہیے ۔ صوفیاء باطن میں تمام اشیاء اور مخلوقات میں تصرف کرتے ہیں ۔ بار امانت اٹھانے میں انسان ناقص بھی انسان کامل کے ساتھ شریک ہے لیکن وہ اس امانت کو ادا نہیں کرتا اور ظلوم و جہول ہو جاتا ہے ۔

امانت سے مراد اسمائے الٰہیہ کا راز ہیں اور امانت کا ادا کرنا اسمائے الٰہی کے ساتھ آراستہ ہونا ہے اور ہر مستحق کو اس کا حق ادا کرنا ہے ، اس حق کا جس کا وہ اہل بوجہ اس اسم کے ہو جس کا وہ مظہر ہے ۔

اقبال کا فلسفۂ دید و نظر

اصیر احمد ناصر

جیسا کہ آپ جانتے ہیں ہر فلسفے کی بنیاد جب بھی رکھی جاتی ہے تو کسی مفروضے ہی پر رکھی جاتی ہے ۔ چنانچہ اقبال نے اپنے فلسفہ کی بنیاد جس مفروضے پر رکھی ہے وہ یہ ہے کہ دید و نظر کی اصل حقیقت عشق ہے ۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اس عالم رنگ و بو میں جب بھی کوئی دیدہ ور یا دانائے راز پیدا ہوا ہے تو اس کا ظہور بزم عشق ہی سے ہوا ہے ۔ اسی دانائے راز کے لیے اقبال نے عارف ، اہل نظر ، دیدہ ور وغیرہ الفاظ مترادفات کے طور پر استعمال کیے ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ یہ ''دانائے راز،، یا ''دیدہ ور،، شخص ہی اقبال کا مرد کامل یا مثالی انسان ہے ، لیکن سوال یہ ہے کہ اس سے ان کی مراد کیا ہے ؟ بالفاظ دیگر وہ کون سا راز ہے جس کے معلوم کر لینے سے انسان ''دانائے راز،، یا عارف کہلواتا ہے ، اور وہ کون سی چیز ہے جس کے دیکھنے سے اسے ''دیدہ ور،، یا اہل نظر کہتے ہیں ؟ اقبال نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اسے ان کے فکری منظر کے ساتھ جامع طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں پہلے اس حدیث قدسی پر غور کرنا چاہیے : کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق (بخاری) [میں چھپا ہوا خزانہ تھا ۔ میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں ، لہذا میں نے مخلوق کو پیدا کیا]۔

اس حدیث قدسی سے ہم بہ آسانی ان نکات کا استنباط کرسکتے ہیں : ۱۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی معرفت یا مشاہدے کے لیے مخلوقات کی تخلیق کی ہے ؛ ۲۔ پیدائی و آشکارائی خود وجود مطلق کا فطری تقاضا ہے ؛ ۳ ۔ اثبات وجود کے لیے نظر و دید ناگزیر ہے ؛ ۴ ۔ زندگی کی غایت حقیقی خدا کا مشاہدہ یا اس کی معرفت ہے ۔

اس حقیقت کو اقبال نے ''جاوید نامہ،، میں (ص ۱۳) اس طرح بیان کیا ہے :

گفتمش موجود و ناموجود چیست ؟ معنیٔ محمود و نامحمود چیست ؟
گفت : موجود آنکہ می‌خواہد نمود آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن بر وجود خود شہادت خواستن

انجمن روز الست آراستند ! بر وجود خود شہادت خواستند!
''معنیٔ محمود و نامحمود'' کے متعلق تو بحث اپنے مقام پر آئے گی ، اس جگہ آخری شعر کے متعلق صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ یہ قرآن حکیم کی آیت : الست بربکم قالوا بلیٰ شھدنا (۷ : ۱۷۲) کی طرف تلمیح ہے ، جس میں یہ راز حقیقت آشکارا کیا گیا ہے کہ انسان کی فطرت ہی میں ذات خداوندی کا علم مضمر ہے ، کیونکہ اس کی روح دنیا میں آنے سے پہلے ہی مشاہدۂ حق کرچکی ہوتی ہے ۔ اقبال نے اپنے تصور کی تشریح جمالیاتی نقطۂ نظر سے بھی کی ہے ۔ ان کے نزدیک ہستی سے عبارت حسن حقیقی کے مشاہدے سے بہرہ مند ہونا ہے :

چیست بودن دانی اے مرد نجیب؟ از جمال ذات حق بردن نصیب![1]

ہستی کی غایت حقیقی اگر حسن سے بہرہ مند ہونا ہے ، تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تخلیق ہستی سے کیا مقصود ہے ؟ اقبال کہتے ہیں کہ اس تخلیقی فعلیت کی محرک محبوب (یعنی غیر ذات) کی طلب و جستجو ہوتی ہے ، تاکہ خالق اس پر اپنی ذات آشکارا کرے ۔ چونکہ محبوب کے مشاہدے کے بغیر خالق کی ذات و صفات کا اثبات ممکن نہیں ، اس لیے خالق حقیقی کی تخلیقی فعلیت کے تمام ہنگامے حسن نظر ہی کے مرہون منت ہیں :

آفریدن ؟ جستجوئے دلبرے ! وا نمودن خویش را بدیگرے !
این همه هنگامه هائے هست و بود بے جمال ما نیاید در وجود ![2]

اب اس مسئلۂ وجود کے سلسلے کی ایک اہم کڑی ہمارے سامنے آتی ہے اور وہ ہے وجود خودی کی ماہیت کا سوال ۔ یہ سوال چونکہ اقبال کے نظام میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے اس لیے انہوں نے اسے حل کرنے میں بھی غیر معمولی کاوش ذہنی سے کام لیا ہے ۔ اصل یہ ہے کہ اس مسئلے کو سمجھے بغیر اقبال کے فلسفے کو سمجھنا اگر محال نہیں تو از بس دشوار ضرور ہے ۔ بہرحال اقبال کے نزدیک خودی کی اصل خدا ہے ، کیونکہ یہ روح خداوندی کا انفاخ ہے ۔[3] ''اسرار خودی'' طبع اول کے دیباچے میں اس مسئلے پر بڑی دلچسپ بحث ہے ، اور چونکہ اس سے اقبال کے معہود ذہنی کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے ، لہٰذا اس جگہ ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے :

''مرکز حیات ، انسان میں 'انا' یا شخصیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔

---

1 - ''جاوید نامہ'' ص ۲۲۴ ۔ 2 - ایضاً ۔ ص ۲۲۴ - ۲۲۵ ۔
3 - قرآن حکیم : ۳۲ ، ۹ ۔

شخصیت ایک تکاشفی اور تجاذبی حالت ہے جو اس تکاشف کو قائم رکھنے ہی سے قائم رہ سکتی ہے۔ اگر تکاشفی اور تجاذبی حالت قائم نہ رہے تو اضمحلال واقع ہو جائے گا ۔ ۔ ۔ ۔ حیات کیا ہے ؟ انفرادیت ۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت 'انا' یا خودی ہے جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو اپنے آپ سے خارج کر دیتی اور ایک محیط بالذات مرکز ہو جاتی ہے ۔ جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے ، لیکن وہ ہنوز مکمل انفرادیت نہیں ۔ اس کا خدا سے جتنا بعد ہوتا ہے اتنی ہی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے ۔ جو خدا سے سب سے زیادہ قریب ہے ، وہ سب سے زیادہ کامل ہے ۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے ۔ اس کے برخلاف وہ خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے ۔ صحیح اور حقیقی فرد رب عالم ہی کو اپنے آپ میں جذب نہیں کر لیتا ہے ، بلکہ اس پر قابو پا کر خدا کو بھی اپنی خودی میں جذب کر لیتا ہے ۔

''یہ وحدت ، وجدان یا شعور کا روشن نقطہ ہے ، جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تعینات مستنیر ہوتے ہیں ۔ یہ پر اسرار شے ، جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے ، یہ 'خودی' یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے ، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے ، مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی ، کیا چیز ہے ؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے ؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء اور علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب دینے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو،،۔

اقبال کے نزدیک خودی ہی حقیقت مطلقہ ہے ، جس سے دیگر خودیوں کا صدور ہوتا ہے ۔ ''میری رائے میں حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک 'انا' ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیت مطلقہ سے انیتوں ہی کا صدور ممکن ہے ۔ یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار ، جس میں فکر کو عمل کا مترادف

سمجھنا چاہیے ، ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم 'انا' سے تعبیر کرتے ہیں ۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے ، سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے اوصاف ذات کے اور کچھ نہیں ۔ لہذا قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر ، خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند ، اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا ایک درجہ ہے ، بڑا اور چھوٹا ۔ بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے ۔ قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جان سے قریب تر ٹھہرایا : ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (۵۰ : ۱۶) ، کیونکہ یہ حیات الٰہیہ ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں''۔[1]

قرآن حکیم کی رو سے اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے اور اس نے اپنی نورانی روح سے وجود انسانی میں پھونکا تو اس کے اعجاز سے انسان میں شعور و آگہی پیدا ہوگئی (۲۴ : ۳۵ ؛ ۳۲ : ۹) ۔ اس تصور قرآنی سے اقبال نے یہ استنباط کیا ہے کہ خودی اسی نور الٰہی کا ایک ننھا سا ذرہ یا نقطہ ہے جو اصل حیات ہے اور حیات فی الحقیقت سرور وصال اور سوز فراق ہی کا دوسرا نام ہے :

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود
حیات کیا ہے ؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام
اس کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات [2]

اس قطعے میں تین اہم تصورات پیش کیے گئے ہیں : ۱ - نور خودی سے انسان کا باطن ، یعنی اس کی باطنی آنکھ روشن ہے ، جسے اقبال نے شعور ، بصیرت ، وجدان ، عشق وغیرہ کئی ایک ناموں سے تعبیر کیا ہے ، جس کے ذریعے وہ ذات الٰہی کا مشاہدہ کر سکتا ہے ۔ ۲ - زندگی کی اصل یہی نور خودی ہے اور زندگی در حقیقت خدا سے وصال (یعنی قرب) کے کیف و سرور اور فراق

---

1 - ''تشکیل جدید'' ص ۱۰۹ - ۱۱۰ -
2 - ''ضرب کلیم'' ص ۱۰۳ -

کے درد و سوز کی کیفیت مدام سے عبارت ہے - ۳ - نور خودی ہی سے انسان کی ذات و صفات کا ظہور ہوتا ہے ، یعنی اس کی شخصیت و کردار کی تشکیل ہوتی ہے -

اقبال کے نزدیک یہ نور خودی در حقیقت شعور ہے جس کے ذریعے انسان ذات الہٰی اور اپنی ہستی کا مشاہدہ اور اثبات کرتا ہے - انسان کیا ہے ؟ شعور ذاتی ، یعنی میں اس وقت '' میں '' ہوں جب مجھے اس حقیقت کا شعور ہو کہ ''میں'' ہوں - یہ شعور جس قدر محکم اور یقینی ہوگا ، اسی قدر انسان کی خودی بھی محکم ' عظیم اور حسین ہوگی - یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ شعور حاصل دید ہی کا دوسرا نام ہے - بہرحال اگر ہمیں یہ معلوم کرنا ہو کہ ہم واقعی زندہ ہیں یا نہیں اور ہماری زندگی کی نوعیت کیا ہے ، تو ہمیں تین قسم کی نظر سے اپنی خودی کو دیکھنا ہوگا : اول ، اپنی نظر سے ؛ دوم ، دوسرں کی نظر سے اور 'سوم' حق کی نظر سے - ''جاوید نامہ'' (ص ۱۳ - ۱۰) میں کہتے ہیں :

زندۂ یا مردۂ یا جان بلب از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویشتن خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے خویش را دیدن بنور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق خویش را دیدن بنور ذات حق

ان اشعار کے مضمرات پر غور کرنے سے ہم تصوف کے اس معرکہ آرا مسئلے کا حل بھی معلوم کر سکتے ہیں جسے مرزا غالب نے اس طرح پیش کیا ہے :

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے یا رب مشاہدہ ہے پھر کس حساب میں

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان جب اپنی خودی کے نور سے اپنی ذات کا مشاہدہ کرتا ہے تو اسے اپنی ہستی کا شعور ہوتا ہے اس طرح وہ خود اپنے آپ کا شاہد بن جاتا ہے - لیکن جب وہ اپنی خودی کا مشاہدہ دوسروں کی نظر سے کرتا ہے تو اسے اپنے آئینۂ خودی میں غیر کی ذات نظر آتی ہے اور اس طرح وہ اپنی ہستی پر غیر کے مشاہدے سے استشہاد کرتا ہے - نتیجةً اس میں خود بھی غیر کی ہستی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے - اسی طرح جب وہ نور حق کے ذریعے اپنا مشاہدہ کرتا ہے تو اسے ایک طرف اپنی ہستی کی اور دوسری طرف ذات الہٰی کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے - یہی معرفت ہے جس کی خاطر خدا نے خصوصیت سے انسان کی تخلیق کی (دیکھیے محولہ بالا حدیث قدسی) - مشاہدے کی اس نوعیت کو حق الیقین کہتے ہیں اور شہادت کا یہی مقام ہے جسے قرآن حکیم نے ''مقام محموداً'' سے تعبیر کیا

ہے اور جو شخص اس مقام پر فائز ہوتا ہے وہ بھی محمود ہوتا ہے :

این چنین موجود "محمود" است و بس
ورنہ نار زندگی دود است و بس[1]

انسان جب اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو ایک طرف وہ حسن الٰہی کو برہنہ دیکھنے لگتا ہے اور دوسری طرف اس کا عشق انتہا، کو پہنچ جاتا ہے۔ وہ لمحہ بھر کے لیے بھی حسن حقیقی کے نظاروں کی محرومی برداشت نہیں کر سکتا۔ دید دوست اس کی روح کی غذا ، بلکہ عین حیات بن جاتی ہے۔

زندگی این جا زدیدار است و بس ذوق دیدار است و گفتار است و بس[2]

یہی ذوق دیدار ہے جسے اقبال "عشق" سے تعبیر کرتے ہیں اور جس کی تشفی حسن حقیقی کے مشاہدے کے بغیر نہیں ہوتی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جنت کی تمام بے مثال نعمتوں اور اس کے حسین و سرور انگیز نظاروں سے بہرہ مند ہونے کے باوجود عشق کو دیدار الٰہی کے بغیر قرار نہیں آتا :

گرچہ جنت از تجلی ہائے اوست جان نیاساید بجز دیدار دوست[3]

اس طلب و جستجو میں ، جو عشق سے عبارت ہے اور جس پر بحث اپنے محل پر آئے گی ، عبادت اور کمال زندگی کا راز مضمر ہے ' یعنی ذات حق کو دیکھنے کی کوشش کا نام عبادت اور اس کا بلاواسطہ مشاہدہ حقیقی زندگی ہے :

چشم بر حق باز کردن بندگی است خویش را بے پردہ دیدن زندگی است[4]

یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اقبال کے نزدیک خودی کا مشاہدہ ہی دراصل ذات حق کا مشاہدہ ہے :

بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است[5]

یہی مقام معراج زندگی ہے ؛ اس لیے یہی مقصود مومن ہے :

مرد مومن در نسازد با صفات مصطفیٰ راضی نشد الا بذات[6]

بہرکیف اقبال کے نزدیک زندگی کی حقیقت اگر طلب و جستجو ہے تو طلب و جستجو کی حقیقت ذوق تسخیر کائنات ہے جو انسان کے کیف و سرور ، سوز و درد اور جذب اندرون کا سرچشمہ ہے :

---

1 - "جاوید نامہ" ، ص ۱۵
2 - ایضاً ، ص ۱۸۱ -
3 - ایضاً ، ص ۲۲۱ -
4 - ایضاً ، ص ۳۵ -
5 - ایضاً ، ص ۱۴ -
6 - ایضاً ، ص -

چست جان ؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوق تسخیر سپہر گرد گرد ![1]

جان کی حقیقت معلوم کر لینے کے بعد اب تن کی ماہیت کا سوال سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تن روح کا پیکر یا محمل نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے ، بلکہ یہ روح کے شئون یا احوال میں سے ایک شان یا حال ہے ، جسے وہ اپنی خودنمائی اور بقاء کے لیے تخلیق کرتی ہے۔ یہ احوال خودی کے مقاصد کی نوعیت کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں، یعنی خودی کی جیسی خواهش ہوتی ہے ویسے ہی اس کے احوال یا کیفیات جسمانی وقوع پذیر ہوتی ہیں۔[2] اس نظریے سے اقبال یہ استنباط کرتے ہیں کہ جس چیز کو ہم تن کہتے ہیں وہ دراصل خودی کا زمان و مکان سے آشنا اور مانوس ہو جانے کی کیفیت ہے :

چیست تن؟ بارنگ و بوخو کردن است با مقام چار سو خو کردن است
از شعور است این کہ گوئی نزد و دور چیست معراج ؟ انقلاب اندر شعور[3]

زمان و مکان کا یہ شعور ، جو تن کا خاصہ ہے ، اپنی نوعیت کے اعتبار سے حقیقی نہیں ہے ؛ لہٰذا جب اس شعور میں حقیقی انقلاب پیدا ہوتا ہے ، یعنی انسان کو جان و تن کی اصل حقیقت معلوم ہو جاتی ہے، تو وہ اپنے مقصود زندگی کو پا لیتا ہے ، جسے اصطلاحاً ''معراج'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔ اس جگہ چونکہ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شعور میں کیسے انقلاب وقوع پذیر ہوتا ہے ، لہٰذا علامہ نے خود ہی اس کا جواب بھی دے دیا ہے کہ یہ انقلاب جذب و شوق (یعنی عشق) سے پیدا ہوتا ہے ، جس کے ذریعے انسان پست و بالا اور نزدیک و دور کے تعینات سے مخلصی حاصل کرتا ہے ۔[4] آخر میں اقبال اس بحث سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جسم چونکہ خودی کا محض ایک حال ہے ، لہٰذا اس کا شریک ناگزیر نہیں ؛ اور چونکہ وہ خودی کا شریک نہیں ، اس لیے اس کے ارتقاء میں مانع بھی نہیں ہو سکتا :

این بدن با جان ما انباز نیست مشت خاکے مانع پرواز نیست[5]

جس طرح انسان کا اپنا بدن اس کی خودی کا ایک حال ہے اسی طرح یہ عالم بھی خدا کا ایک حال ہے اور ہماری نظر کا محض ایک طلسم ہے جو

---

1 - ایضاً ۔
2 - ''اسرار و رموز'' ص ۱۶-۱۸ ۔
3 - ''جاوید نامہ'' ص ۱۴ ۔
4 - ایضاً ۔
5 - ایضاً ، ص ۲۰ ۔

ہر لحظہ تغیر پذیر ہے اور خودی کے ارتقاء میں حائل نہیں ہو سکتا ، لہٰذا اسے خودی کے صعود کی راہ میں رکاوٹ نہیں سمجھنا چاہیے ، بلکہ اس طلسم نظر کو موحد اعظم حضرت ابراهیم کی طرح توڑ کر اس کے ماوراء نکل جانا چاہیے ۔ جب یہ افلاک زمینی و سماوی طے ہو جائیں تو رکنا نہیں چاہیے ، بلکہ آگے بڑھتے رہنا چاہیے اور ارتقائے مدام کی خواهش دل میں بدستور مچلتی رہنی چاہیے ۔ وجہ یہ ہے کہ سکون و مقام خودی کی موت اور حرکت و سفر اس کی زندگی ہے :

نیست عالم جز بتان چشم و گوش اینکه هر فردائے او میرد چو دوش
در بیابان طلب دیوانه شو ! یعنی ابراهیم این بتخانه شو !
چون زمین و آسمان را طے کنی این جهان و آن جهان را طے کنی
از خدا هفت آسمان دیگر طلب صد زمان و صد مکان دیگر طلب
اے مسافر جان میرد از مقام زنده تر گردد ز پرواز مدام[1]

اپنے اس نظریے کی توجیہ علامہ یوں بھی کرتے ہیں کہ زندگی چونکہ در حقیقت ذوق پرواز یا عشق ہی کا دوسرا نام ہے ، اس لیے وہ نہ تو کسی حال میں مقام کر سکتی ہے اور نہ کسی مقام سے اس کو مفاهمت ہی ہو سکتی ہے ۔ خودی کے ہر لحظہ دیکھنے اور تڑپنے کی علت غائی یہ ہے کہ اس کی اصل خدائے حی و قیوم ہے ۔ یہاں بادی النظر میں یہ اشکال نظر آتا ہے کہ زندگی کا خصہ جب حرکت و تغیر ہے تو پھر جو شے زندہ ہے وہ حرکت و تغیر سے محفوظ کیسے رہ سکتی ہے ؟ لہٰذا خدا بیک وقت حی اور قیوم کیسے ہو سکتا ہے ؟ یہ قرآن حکیم کا تصور الٰہی ہے اور وہ خدا کی زندگی کی ایک دلیل یہ دیتا ہے کہ : کل یوم ھوا فی شأن (۵۵ : ۲۹) ، وہ ہر لحظہ ایک نئی شان میں ہے ۔ لیکن یہ شان اس کی تخلیق فعلیت کی ایک کیفیت ہے جسے حال بھی کہتے ہیں ؛ وہ اپنی نوعیت میں اضافی ہے اور اس کی نسبت ہم سے ہے ؛ ورنہ جہاں تک اس کی ذات کا تعلق ہے ، وہ نہ صرف ناتغیر پذیر اور قائم بالذات ہے بلکہ تمام مخلوقات کے قیام و ثبات کا باعث ہے ۔ خودی چونکہ اپنی اصل کی طرح حی و قیوم ہے ، اس لیے اس کے احوال و شئون کی حقیقت بھی تخلیقی ہے ذاتی نہیں ، اور ان احوال کی تخلیق وہ حسن ذات الٰہی کے مشاهدے کے لیے کرتی ہے تا کہ وہ جمال دوست اور

---

1 - ایضاً ، ص ۲۹-۳۰ -

اصل حیات سے کیف و سرور اور حیات جاودان حاصل کرے :

چیست بودن ؟ دانی اے مرد نجیب
از جمال ذات حق بردن نصیب[1]

اس جگہ اس نکتے کی صراحت کر دینا ضروری ہے کہ جمال ذات الٰہی سے بہرہ مند ہونے سے مراد اس کا مشاہدہ ہے۔ لہٰذا اس مشاہدے کی طلب و آرزو ہی زندگی کی معراج ہے اور یہ مقام معراج ہی فقط حیات جاودانی کا اصل مقام ہے جہاں ذات الٰہی کے حسن کا براہ راست مشاہدہ نصیب ہوتا ہے ، جس کی بدولت خودی کو سرور مدام اور حیات جاودان حاصل ہوتی ہے۔ لیکن ذات الٰہی کا یہ بلاواسطہ مشاہدہ کوئی معمولی بات نہیں ؛ یہ ایک کٹھن مرحلہ ہے کیونکہ اس کے حسن کی تاب لانا ہر کس و نا کس کا کام نہیں ؛ اس کے لیے عشق کی نا قابل تسخیر قوت چاہیے۔ بہر کیف یہ ایک سخت امتحان ہے اور جو شخص اس نظارے کا حریف ہو کر اس امتحان میں کامیاب ہوتا ہے وہی حقیقت میں زندہ و موجود ہے اور اسی کو ''مقام محمود'' حاصل ہوتا ہے۔ یہ ''مقام محمود'' چونکہ انسان کا حقیقی مقام ہے ، اس لیے اسے حاصل کرنے کے لیے اسے حسن حقیقی کا حریف بننا اور امتحان مشاہدہ سے گزرنا ناگزیر ہے :

شاہد عادل کہ بے تصدیق او زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار ور نماند ہست او کامل عیار
پیکر فرسودہ را دیگر تراش امتحان خویش کن ''موجود'' باش
این چنین ''موجود'' ''محمود'' است و بس
ورنہ نار زندگی دود است و بس[2]

حاصل کلام یہ کہ اقبال کے نزدیک زندگی اس ''مقام محمود'' پر پہنچنے کی کوشش کا نام ہے ، لیکن یہ کوشش ارادی و شعوری ہونی چاہیے ، جو انفسی و آفاقی علم کے بغیر ممکن نہیں۔ علم انفسی و آفاقی پر بحث کرنے سے پہلے ہمیں پہلے مجرد علم کی ماہیت معلوم کرنا ہوگی۔ علم کے لغوی معنی ہیں جاننا اور مابعد الطبیعیات میں اس سے مراد اشیاء کی حقیقت کا ادراک ہے ، اور وہ قوت جو اشیاء کی حقیقت کا ادراک کرتی ہے ''مدرکہ'' کہلاتی ہے۔ قرآن حکیم کی یہ آیت کریمہ اسی واقعیت کی نشان دہی کرتی ہے: وعلم آدم الاسماء کلہا (۲ : ۳۱) ،

---

1 - ''جاوید نامہ'' ص ۲۲۴ - 2 - ایضاً ، ص ۱۵ -

اور ہم نے آدم کو تمام (چیزوں) کے نام سکھا دیے۔ اس قوت مدرکہ کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہ انسانیت کا شرف اور حیات انسانی کے ارتقائے لامتناھی کا ذریعہ ہے ۔ مدرکہ ایک قوت ہے جو فعل میں آنے کے لیے مشاہدے کی محتاج ہے ۔ الھذا خدا نے مشاہدۂ کلی کی اہمیت پر بار بار زور دیا ہے : و فی الارض آیت للموقنین ، و فی انفسکم ، افلا تبصرون (۵۱ : ۲۰ - ۲۱) ، اور (دیکھو) اھل یقین کے لیے زمین اور تمھارے نفسوں میں نشانیاں ھیں ۔ کیا پھر بھی تم نہیں دیکھتے ہو ؟

یہاں اس امر کی صراحت کر دی جاتی ہے کہ قرآن حکیم کی رو سے مشاہدے کی دو بنیادی قسمیں ھیں : آفاقی اور انفسی ' جنھیں فلسفے کی جدید اصطلاح میں معروضی و موضوعی کہتے ہیں ۔ ان دونوں کی وحدت ھی سے مشاہدے کی تکمیل ہوتی ہے اور اس کلی مشاہدے ھی سے حقائق اشیاء کی معرفت ہوتی ہے : سنریھم آیتنا فی الآفاق و فی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق اولم یکف بربک انہ علی کل شیء شھید (۴۱ : ۵۳) ' ہم جلد ھی انھیں آفاق اور ان کے نفسوں میں نشانات دکھائیں گے ، یہاں تک کہ ان پر پوری طرح ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حق ہے ۔ کیا تیرے پروردگار کے لیے کافی نہیں کہ وہ ھر چیز کا شاھد ہے ؟

یہ مشاہدۂ انفسی و آفاقی ' جسے مشاھدہ کلی سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے ، جامد و مطلق نہیں ، بلکہ حرکی و ارتقائی ہے ۔ اس حقیقت کو قرآن حکیم نے یوں بیان کیا ہے : کل یوم ھوا فی شان (۵۵ : ۲۹) ، وہ ھر لحظہ ایک نئی شان میں ہوتا ہے ۔

حقیقت کے جلوے چونکہ ھر لحظہ ایک نئی ارتقائی حالت میں ہوتے ھیں اس لیے ان کے مشاہدے کے لیے قلب کے حسن یا نور کا ارتقاء بھی ناگزیر ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ جب تک حسن معروضی اور حسن موضوعی میں مکمل ہم آھنگی نہ ہو مشاھدہ مکمل نہیں ہوسکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ اھل نظر کو موضوعی حسن یا نور کی تکمیل کی ھمیشہ طلب و آرزو رہتی ہے جیسا کہ ان آیات قرآنی سے ثابت ہے : ربنا اتمم لنا نورنا (۶۶ : ۸) ، اے ہمارے پروردگار! ہمارے لیے ہمارے نور کی تکمیل کر دے ، حسن حقیقی کے جلوؤں کے تغیر و تبدل کو اور ان کے مشاہدے کی تکمیل کے لیے اھل نظر کے دلوں کی بیقراری کو ، جو زندگی کا خاصہ ہے ، علامہ نے حسین و بوقلموں اسالیب میں بیان کیا ہے :

چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نسازد دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوبروئے تپد آن زمان دل من پئے خوبتر نگارے

طلبم نہائت آن کہ نہائتے ندارد   بہ نگاہے ناشکیبے بہ دل امیدوارے[1]

یہ نظریہ جسے میں نے حرکی نظریۂ حسن سے تعبیر کیا ہے ، حسن حقیقت کے موضوعی و معروضی دونوں پہلوؤں کو حرکی و ارتقائی تسلیم کرتا ہے ، لہٰذا اسے حرکی۔موضوعی ۔ معروضی (dynamic - subjective - objective) کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا ۔ ''جاوید نامہ'' میں (ص ۴۲) اقبال نے اس نظریے کو بیان کرتے ہوئے اس نفسیاتی حقیقت کی بھی تصریح کر دی ہے کہ جس شخص کے دل میں حسن حقیقی کی محبت و آرزو ہوتی ہے وہ کلیات یعنی جامد و مطلق تصورات کا دلدادہ نہیں ہوتا ۔ اس کی نظر میں تو ہمیشہ حسن دوست (یعنی حسن الٰہی) کے لیے نئے نئے جلوے رہتے ہیں اور انہی تازہ بتازہ جلوؤں کی تمنا اس کے دل میں مچلتی رہتی ہے :

در رہ دوست جلوہ ہاست تازہ بتازہ نو بنو
صاحب شوق و آرزو دل نہ دہد بکلیات

آخر میں علامہ اس امر واقعہ کی بھی تصریح کر دیتے ہیں کہ زندگی کے ان ارتقائی نظاروں کو فقط وہی شخص دیکھ سکتا ہے جو اہل نظر ہو :

چشم بکشا اگر چشم تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیر جہان دگر است[2]

معلوم ہوا کہ علم کلی کی اصل دید و نظر ہے اور دید و نظر عین حیات ہے ۔ اس کا نقیض یہ ہوا کہ جو شخص صاحب نظر یا دیدہ ور نہیں ، وہ حقیقت میں زندہ نہیں ، مردہ ہے ۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ''حکمت'' کو ''خیر کثیر'' سے تعبیر کیا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دید و نظر خیر کثیر کا ذریعہ ہے اور کثرت چونکہ ہر حال میں کثرت ہے ، لہٰذا اس میں لا متناہیت کا مفہوم مضمر ہے ۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ذات باری تعالیٰ کا بلا واسطہ مشاہدہ کرنے کے باوجود ہمیشہ یہ دعا مانگا کرتے تھے : رب زدنی علما (۲۰ : ۱۱۴)

گفت حکمت را خدا خیر کثیر   ہر کجا این خیر را بینی بگیر
سید کل صاحب ام الکتاب   پردگیہا بر ضمیرش بے حجاب

---

1 - ''پیام مشرق'' ص ۱۴۸ ۔   2 - ایضاً ، ص ۲۳۱ ۔

گرچہ عین ذات را بے پردہ دید رب زدنی از زبان او چکید[1]

اقبال کہتے ہیں کہ اس علم کے فوائد انفرادی ہی نہیں اجتماعی بھی ہیں۔ مثلاً علم ہی سے کسی قوم کے افراد میں تنظیم اور ان کے افکار و اعمال میں وحدت و ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے علم ہی کسی قوم کی قوت و صولت کا اعتبار و معیار ہوا:

علم اشیاء علم الاسماستے هم عصا و هم ید بیضاستے
علم و دولت نظم کار ملت است علم و دولت اعتبار ملت است

اس ضمن میں اقبال نے ایک نہایت اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ علم دو قسم کا ہوتا ہے: ایک حسین و سلیم فطرت، جو نور یا بقول علامہ ''عصا'' و ''ید بیضا'' ہے اور دوسرا کج فطرت و بد گوہر، جو ظلمت و قبح ہونے کے باعث حق اور ہمارے درمیان سب سے بڑا پردہ ہے۔ بالفاظ دیگر ایسا علم دید و نظر کا حجاب اکبر ہے اور انسان کو کور ذوق و بے بصر اور اس لیے گمراہ و نامراد بناتا ہے۔[2]

اس کے برعکس اگر مقصود دید و نظر یعنی قوت مشاہدہ ہو، تو وہ اس مقصود کے حصول کے لیے نہ صرف راہ ہموار کرتا ہے، بلکہ رہنمائی بھی کرتا ہے۔ ایسا علم انسان کے دل میں پہلے تو وجود کی نمود و حقیقت کے راز کے معلوم کرنے کی طلب و آرزو پیدا کرتا ہے، پھر اسے سوز و گداز سے معمور کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں، علم ہی اس کائنات کے معنی کا مظہر ہے اور وہی عرفان و معرفت کے ساتھ انسان کو ہرمقام پر ایسا جذب و شوق عطاء کرتا ہے جس میں اس کی بقائے سرمدی اور ارتقائے مدام کا راز مضمر ہوتا ہے۔

لیکن جہاں تک معرفت حق کا تعلق ہے، علم پر نظر کو فضیلت ہے، کیونکہ علم خبر اور نظر دید ذات الٰہی ہے؛ اس بنا پر حجت علم کو نہیں دید کو سمجھا جاتا ہے، اور دید ہی اہل نظر و عرفان کا دین ہے، حالانکہ عوام کے دین کی بنیاد محض خبر یا علم پر ہوتی ہے:

گفت این علم و ہنر؟ گفتم کہ پوست گفت حجت چیست؟ گفتم روئے دوست[3]
گفت دین عامیان؟ گفتم شنید گفت دین عارفان؟ گفتم کہ دید[4]

اس جگہ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کو یہ ''دید دوست''

---

1 - ایضاً، ص ۵-۶ - 2 - ''جاوید نامہ'' ص ۲۲۱ -
3 - ایضاً، ص ۲۲۱ - ۲۲۲ - 4 - ایضاً، ص ۳۷ -

کیسے میسر آسکتی ہے جبکہ انسان ایک کمزور و ناتوان وجود ہے اور اس کے مقابلے میں کائنات کی وسعتیں بیکراں ہیں، جن میں ہزاروں طرح کی رکاوٹیں ہیں؟ اقبال نے اس کا جو جواب دیا ہے اسے ایک لفظ میں بیان کرنا ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ ''سلطان'' کے ذریعے۔ ''سلطان'' قرآن حکیم کی اصطلاح ہے اور اس آیت کریمہ سے ماخوذ ہے: یمعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذو من اقطار السموات والارض فانفذو ط لا تنفذون الا بسلطن (۵۵ : ۳۳)، اے جنوں اور انسانوں کی جماعت! اگر تم میں آسمانوں اور زمین کے حدود کے ماوراء نکل جانے کی استطاعت ہے تو نکل جاؤ، لیکن تم ان سے ماوراء بجز ''سلطان'' کے نہیں نکل جا سکتے۔

اقبال کے نزدیک ''سلطان'' سے مراد ''عشق'' ہے اور عشق دراصل جذب دروں کی ایک ایسی فطری قوت ہے جو زمان و مکان پر غالب ہے بلکہ لامکان پر بھی اس کا تسلط ہے۔ ''جاوید نامہ'' (ص ۱۸) میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

عشق سلطان است و برہان مبین هر دو عالم عشق را زیر نگین
لا زمان و دوش فردائے ازو لا مکان و زیر و بالائے ازو
چون خودی را از خدا طالب شود جملہ عالم مرکب او راکب شود
آشکارا تر مقام دل ازو جذب این دیر کہن باطل ازو

عشق کی اہمیت و حقیقت کی تصریح کرنے کے بعد وہ مدعیٔ عشق سے ایک اہل نظر مصلح کی طرح تخاطب کرتے ہیں:

عاشقی؟ از سو بہ بے سوئی خرام مرگ را بر خویشتن گردان حرام
بر مکان و بر زمان اسوار شو فارغ از پیچاک این زنار شو
تیزتر کن این دوچشم و این دوگوش هرچہ می بینی بنوش از راہ هوش[1]

محولۂ بالا اشعار میں اقبال نے دید و نظر یا مشاہدۂ حق کا عملی فلسفہ بیان کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ۱ - عاشق کو اس حقیقت کا یقین ہونا چاہیے کہ عشق پر، اس لیے اس پر بھی، موت حرام ہے؛ ۲ - اسے زمان و مکان کا اسیر نہیں صیاد ہونا چاہیے اور ۳ - اسے اپنی نظر کو تیز سے تیز کرتے رہنا چاہیے اور مشاہدہ نظر بیدار سے کرنا چاہیے۔

''پیام مشرق'' (ص ۱۷۷) میں اقبال نے دل کی انکساری و تواضع اور نگاہ کی پاکبازی کو مشاہدۂ حق کی دو لازمی شرائط قرار دیا ہے؛ لیکن جہاں

---

1 - ایضاً: ص ۱۸-۱۹ -

تک عقل کا تعلق ہے ، وہ اس راہ میں اس کی ضرورت چنداں محسوس نہیں کرتے :

وہ عاقلی رہا کن کہ باو توان رسیدن بدل نیازمندے بہ نگاہے پاکبازے

اقبال اپنے اس تصور کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ دل کی نیازمندی اس کی زندگی کی دلیل ہے اور اس زندگی و بیداری ہی پر انسان کی قوت دل و نظر کی ترقی کا انحصار ہے اور یہ سلسلہ غیر مختتم ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ مظہر حق کا خاصہ بھی حرکی و ارتقائی ہے :

دل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج بندے کو عطا کرتے ہیں چشم نگراں اور
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور[1]

دل اور نگاہ کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اقبال اس سوال کا یہ جواب دیتے ہیں :

اندکے اندر جہان دل نگر تا ز نور خود شوی روشن بصر
چیست دل؟ یک عالم بے رنگ و بوست عالمے بے رنگ و بو ، بے چارسو ست
ساکن و ہر لحظہ سیار است دل عالم احوال و افکار است دل[2]

حق جب دل کے اندر جلوہ نما ہے تو پھر اس عالم رنگ و بو کے خودی اور خدا کے درمیان حائل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ اقبال مختلف طریقوں سے باربار اس حقیقت کو ذہن انسانی پر منکشف کرنے کی کوشش کرتے ہیں :

ذات حق را نیست این عالم حجاب غوطہ را حایل نگردد نقش آب[3]

مختصر یہ کہ انسان اور خدا کے تعلق کی نوعیت وہی ہے جو دل اور دیدہ و نظر کی ہے ، لہذا انسان اس سے بے اندازہ دور ہونے کے باوجود ہمیشہ اس کے قریب تر ہوتا ہے :

میانۂ من و او ربط دیدہ و نظر است کہ در نہایت دوری ہمیشہ با اویم[4]

لیکن اس روایت اور دیدار کے لیے نگاہ کا مشتاق و پاکیزہ ہونا ضروری ہے اور نگاہ کی پاکیزگی کا ذریعہ آہ سحر گاہی اور اشک گلابی ہے ۔

مختصر یہ کہ ہر شے اپنی ہستی و بقاء کے لیے نظر کی مرہون منت ہے ۔ اس لیے نظر ہی حق ہے اور باقی جو کچھ ہے نمود سیمیائی ہے ۔ نظر چونکہ حق ہے ، اس لیے وہ ذات حق کا مشاہدہ کر سکتی ہے ۔ مشاہدۂ حق چونکہ حیات انسانی کا مقصود حقیقی ہے اور وہ نظر کا رہین منت ہے ، اس اعتبار سے دیکھا جائے تو انسان میں فقط نظر ہی جوہر ہے اور باقی جو کچھ ہے عرض ہے ۔

---

1 - ''بال جبریل'' ص ۲۰۸ - 2 - ''جاوید نامہ'' ص ۱۷۹ -
3 - ''پیام مشرق'' ص ۳۸ - 4 - ایضاً ، ص ۱۷۳ -

اقبال سے پہلے مولانا رومی اس نظریے کے زبردست نقیب ہو گزرے ہیں ۔ انہوں نے دید و نظر کے فلسفے کو نہایت خوبی اور وضاحت سے بیان کیا ہے :

آدمی دید است و باقی پوست است دید آن باشد کہ دید دوست است
جملہ تن را در گزر اندر بصر در نظر رو ، در نظر رو ، در نظر![1]

یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ اقبال مفکر بھی ہیں اور مبلغ بھی ۔ وہ مفکر کی طرح اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں اور مبلغ کی طرح اسے قبول کرنے کی تلقین کرتے ہیں ۔ چنانچہ ایک مبلغ حق کی طرح وہ اپنے اس نظریۂ دید و نظر کو پیش کرتے ہیں :

کافرا دل آوارہ دگر بارہ باو بند بر خویش کشا دیدہ و از غیر فرو بند
دیدن دگر آموز و ندیدن دگر آموز

دم چیست؟ پیام است۔ شنیدی نشنیدی در خاک تو یک جلوۂ عام است ندیدی
دیدن دگر آموز و شنیدن دگر آموز[2]

اقبال کا یہ نظریہ کہ طلب و آرزو ہی خالق تقدیر ہے ، ان کے نظام فکر میں بڑی اہمیت رکھتا ہے ۔ چنانچہ وہ اس نظریے کا اطلاق اپنے اس نظریۂ دید و نظر پر بھی کرتے ہیں اور اس سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ عشق چونکہ دیدار حسن کا مشتاق و آرزومند ہوتا ہے ، لہٰذا اس کی تقدیر ہی یہ ہے کہ وہ نظر بن جائے۔ اسی طرح حسن چونکہ اپنی نمود و پیدائی کی آرزو و تمنا رکھتا ہے ، لہٰذا آشکارا ہو کر منظور و مشہود بن جانا ہی اس کی تقدیر ہے ۔ اقبال نے اپنے اس تصور کو ، جو دراصل ان کے کل فلسفیانہ افکار و نظریات کا ماحصل ہے ، فقط دو مصرعوں میں پیش کردیا ہے :

عشق از لذت دیدار سراپا نظر است حسن مشتاق نمود است عیان خواہد شد[3]

قصہ کوتاہ ، زندگی کا کمال اللہ تعالیٰ کی ذات کو بلاواسطہ دیکھنے میں مضمر ہے اور وہ اسے اپنے آپ کو حدود و تعینات سے آزاد کرکے ہی دیکھ سکتی ہے ۔ لہٰذا جس شخص کو یہ مشاہدہ حاصل ہے ، وہی حقیقت میں مرد کامل ہے اور وہی اس دنیا کی قیادت کا سزا وار ہے :

کمال زندگی دیدار ذات است طریقش رستن از بند جہات است
کسے کو دید عالم را امام است من و تو ناتمامیم او تمام است[4]

---

1 ۔ دیکھیے "جاوید نامہ" ص ۱۹۔
2 ۔ "زبورعجم" ص ۱۱٦ ببعد ۔
3 ۔ "پیام مشرق" ص ۲۳۲ ۔
4 ۔ "زبور عجم" ص ۲۳۲ ۔

عظمت غالب[1]

محمد عبداللہ قریشی

''عام لوگ شاعرانہ انداز سے بے خبر ہوتے ہیں۔ ان کو کیا معلوم کہ کسی شاعر کی داد دینے کا بہترین طریق یہ ہے کہ اگر داد دینے والا شاعر ہے تو جس کو داد دینا مقصود ہو، اس کے رنگ میں شعر لکھے یا بالفاظ دیگر اس کا تتبع کرکے اس کی فوقیت کا اعتراف کرے''۔ اقبال۔[2]

یہ الفاظ اقبال نے اپنے ۱۶ جولائی ۱۹۱۴ء کے خط میں حضرت اکبر الہ آبادی کو لکھے تھے اور ان کے رنگ میں شعر بھی کہے تھے جو ''اکبری اقبال'' کے نام سے مشہور ہیں۔ لیکن صرف اکبر ہی پر کیا موقوف ہے، اقبال نے اپنے عہد کے ہر باکمال شاعر ــ داغ، حالی، شبلی ــ اور ان تمام عظیم پیش روؤں کی بڑائی کا بھی اعتراف کیا ہے جن سے نومشقی کے زمانے میں اثر قبول کرکے انہوں نے اپنے لیے ایک نیا راستہ نکالا اور اس منزل کو جا لیا، جہاں ان کا کوئی حریف نہیں۔ یہی اقبال کی بڑائی کی دلیل ہے۔ بڑا آدمی کبھی ناشکرا نہیں ہوتا۔ وہ اپنے محسنوں کا احسان مانتا اور دل کھول کر اس کا اقرار کرتا ہے۔ چنانچہ جب ہم اقبال کے کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو اردو، فارسی، عربی، سنسکرت، انگریزی اور جرمنی کے کئی شاعر ان کے ممدوح نظر آتے ہیں جن پر اقبال نے نہایت عقیدت سے پیاری پیاری نظمیں کہی ہیں۔

ان سب میں رومی کے بعد ''غالب کی عظمت'' کا اعتراف اقبال نے جس جس رنگ میں کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ اردو زبان کے سب سے تیکھے شاعر اور ''حسن و عشق کی ہو بہو تصویر کھینچنے والے'' مسلم الثبوت استاد نواب میرزا داغ دھلوی سے تلمذ کے باوجود ذھنی اور

1۔ عظمت غالب ہے اک مدت سے پیوند زمیں (اقبال)۔

2۔ ''اقبال نامہ'' حصہ دوم، ص ۴۰-۴۱۔

معنوی لحاظ سے غالب ھی کے شاگرد تھے اور ان کی شاعری ایک طرح سے غالب کی شاعری کا تتمہ تھی۔ اس دعوے کا سب سے بڑا ثبوت تو اس ایک مصرع ھی سے مل جاتا ھے جس سے اقبال نے داغ کے مرثیہ کا آغاز کیا ھے، یعنی

''عظمت غالب ھے اک مدت سے پیوند زمیں''

اقبال علیہ الرحمۃ غالب کے اتنے مداح کیوں تھے؟ اس کے کئی اسباب و وجوہ ھیں۔ وہ غالب کی طرح جدت پسند، انوکھے پن کے حامی، اپنے اسلوب کے موجد اور اپنی زبان کے خالق تھے۔ غالب ھی کی طرح فلسفیانہ طبیعت پائی تھی۔ مشرق و مغرب کے فلسفۂ قدیم و جدید کے مطالعہ نے اُن کی نظر میں اور بھی وسعت پیدا کر دی تھی۔ اُن کی فطرت اور شخصیت غالب سے ملتی جلتی تھی۔ لب و لہجے میں تندی و تیزی، نقطۂ نظر میں شدت، غم میں نشاط کا پیوند، پرخروش اور با رعب آواز اور حقائق پسندی — یہ سب باتیں دونوں کو ایک ھی سلسلے کا شاعر قرار دیتی ھیں۔ فرق صرف اتنا ھے کہ غالب کی آواز انفرادی اور شخصی ھے، لیکن اقبال اجتماعی احساسات کے ترجمان ھیں۔ وہ اپنے فلسفۂ خودی کے ذریعے قوم کو ایک پیغام دینا چاھتے ھیں، شاعری کو محض اظہار خیال کا بہانہ بناتے ھیں، اس لیے فلسفہ اکثر ان کے یہاں فن پر غالب آ جاتا ھے:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ھوں محرم راز درون مے خانہ

نہ شیخ شہر نہ شاعر نہ خرقہ پوش اقبال
فقیر راہ نشین است و دل غنی دارد

لیکن غالب فلسفی سے زیادہ شاعر رھنا پسند کرتے ھیں۔ اس لیے ان کے بیان میں خالص رندانہ اور شاعرانہ رنگ زیادہ نمایاں ھے:

آج مجھ سا نہیں زمانے میں شاعر نغز گوئے خوش گفتار

ھیں اور بھی دنیا میں سخن ور بہت اچھے
کہتے ھیں کہ غالب کا ھے انداز بیاں اور

بہر حال دونوں نے ادب میں ترقی پسندانہ رجحانات کو رواج دے کر ھماری شاعری کو ایک نیا موڑ عطا کیا۔

اقبال نے غالب کے دیے سے دیا بھی جلایا ھے اور اس کی بعض غزلوں پر

غزلیں بھی کہی ہیں، مثلاً ''زبور عجم'' میں اقبال کی وہ غزل جس کا مطلع حسب ذیل ہے:

مثل شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دهم تن بہ تپیدن دهم بال پریدن دهم

غالب کی اس غزل کا جواب ہے جس کا مطلع یہ ہے:

سوخت جگر تا کجا رنج چکیدن دهم
رنگ شو اے خون گرم تا بہ پریدن دهم

اسی طرح چند اور غزلیات میں بھی غالب کے کلام اور انداز بیان سے گہری دل بستگی، شیفتگی اور عقیدت کی جھلک نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر چند مطلعے ملاحظہ ہوں:

موج را ازسینۂ دریا گسستن می تواں بحرِ بے پایاں بجوی' خویش بستن می تواں
(''پیام مشرق'')

ساز بہ سرمہ تاب دہ چشم کرشمہ زائی را
ذوق جنوں دو چند کن شوق غزل سرائی را
(''پیام مشرق'')

چہ خوش است زندگی را همہ سوز و ساز کردن
دل و کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
(''پیام مشرق'')

بعض اشعار میں ہم آہنگی اور مماثلت پائی جاتی ہے، مثلاً عشق کی شعلہ فشانی کے متعلق غالب کہتے ہیں:

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزہ پایا
درد کی دوا پائی درد لا دوا پایا

اقبال فرماتے ہیں:

این حرف نشاط آور می گویم و می رقصم
از عشق دل آساید با این همہ بے تابی

غالب نے بے کسی کی دردناک تصویر کھینچتے ہوئے کہا ہے:

مند گئیں کھولتے ہی کھولتے آنکھیں غالب
یار لائے مری بالیں پہ اسے پر کس وقت

اقبال فرماتے ہیں:

آخر شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبح دم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا

غالب رمزیت اور ایمائیت کو واقعہ نگاری پر ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں :
ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

رمز بشناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد محرم آنست کہ رہ جز بہ اشارت نہ رود

اقبال اسی نکتے کو اس طرح ادا کرتے ہیں :

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائیست حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایمائیست

اقبال کے خیال میں بعض محسوسات اور جذبات اتنے لطیف ہوتے ہیں کہ الفاظ سے ظاہر نہیں کیے جا سکتے، صرف دل ہی ان کی ترجمانی کر سکتا ہے :

ہر معنیٔ پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریا بی

غالب اس خیال کو یوں ظاہر کرتا ہے :

سخن ماز لطافت نہ پذیرد تحریر نشود گرد نمایاں زرم توسن ما

غالب کا ایک شعر ہے :

میں چمن میں کیا گیا گویا دبستاں کھل گیا
بلبلیں سن کر مرے نالے غزل خواں ہو گئیں

اقبال اس میں یوں جدت پیدا کرتے ہیں :

اڑا لی قمریوں نے طوطیوں نے عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرز فغاں میری

اقبال کے نزدیک یہ کائنات اور اس کے تمام مظاہر روز ازل سے ارتقاء پذیر ہیں :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

غالب کا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے :

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

اقبال کے خیال میں بزم کائنات کی تمام ہنگامہ خیزیاں صرف عشق کے دم سے ہیں ورنہ اس میں کوئی رونق نہ ہوتی :

عشق از فریاد ما ہنگامہ ھا تعمیر کرد
ورنہ این بزم خموشاں ہیچ غوغائے نداشت

غالب اسی خیال کو یوں بیان کرتے ہیں :

رونق ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں

غالب کے اس شعر کی موجودگی میں :

خوں ہو کے جگر آنکھ سے ٹپکا نہیں اب تک
رہنے دے مجھے یاں کہ ابھی کام بہت ہیں

اقبال کا یہ شعر بھی دیکھیے جو اپنے خالق سے بصد شوخی کہا گیا ہے :

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر

''غالب نے ذات باری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ شعلۂ ایمان کی آتش افروزی تیرے بغیر ممکن نہیں ، لیکن اس کا یہ مطلب بھی تو نہیں کہ انسان کی اہمیت کسی طرح کم ہو جاتی ہے ۔ زندگی کی رونق تو انسان ہی کی ذات سے وابستہ ہے ، اس لیے کہ تمدن کا خالق وہی ہے :

آتش افروزی یک شعلۂ ایماں تجھ سے چشمک آرائی صد شہر چراغاں مجھ سے
(''نسخۂ حمیدیہ'')

لیکن اقبال نے اس تصور کو اپنے خاص انداز میں پیش کیا اور کائنات کے نظام میں انسان کی اہمیت واضح کی ۔ انسانی فضیلت کا مضمون اقبال کے کلام میں قدم قدم پر ملتا ہے لیکن اس تصور سے غالب بھی نا آشنا نہیں ۔ اس کے نزدیک انسان کا رتبہ دونوں عالم سے بلند ہے ۔ اس کی قدر و قیمت اتنی زیادہ ہے کہ نہ تو نقد دنیا اور نہ نسیۂ عقبیٰ کے بدلے اسے خریدا جا سکتا ہے ۔ صرف انسان کی ہمت عالی اس قابل ہے کہ اس کی قیمت ادا کر سکے''[1]

اس کا شعر ہے :

نسیہ و نقد دو عالم کی حقیقت معلوم لے لیا مجھ سے مری ہمت عالی نے مجھے

غالب کہتا ہے کہ فرہاد کو جان دینے کے لیے تیشے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ وہ سرگشتۂ خمار رسوم تھا ورنہ عام طریقے سے نہ مرتا :

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہکن اسد سرگشتۂ خمار رسوم و قیود تھا

مگر اقبال نے اس سے یہ مضمون اخذ کیا کہ اگر فرہاد نے شیریں کی خاطر تیشے سے پہاڑ میں نہر کھودنا چاہی تو کون سا تیر مارا ۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ۔ عشق میں تو وہ قوت ہے کہ تیشہ چلائے بغیر آدمی ایسے کوہساروں کو اپنے کندھے پر اٹھائے پھرے :

---

1 - ''اردو غزل'' از ڈاکٹر یوسف حسین خاں ، ص ۶۳ -

تیشہ اگر بہ سنگ زد این چہ مقام گفتگو است
عشق بدوش می کشد این ہمہ کوہسار را

بہر حال اقبال اور غالب کے موازنے کی ضرورت نہیں۔ کہنا یہ ہے کہ ابتداء میں اقبال ایک زمانے تک غالب کے خوشہ چین اور زیر اثر رہے اور مشق کا دور ختم ہونے کے بعد انہوں نے غالب کی عقیدت مندانہ تقلید چھوڑ کر اپنے لیے ایک نیا راستہ تلاش کر لیا، اسے خوب آراستہ کیا اور جس منزل پر غالب نے چند نا تمام نقوش چھوڑے تھے وہاں سے ابتداء کی اور چند اضافوں کے ساتھ اسے بام تکمیل پر پہنچا دیا۔

اسی پر بس نہیں، اقبال نے ستمبر ۱۹۰۱ کے "مخزن" میں غالب کی بارگاہ میں اپنی عقیدت کا شاعرانہ خراج ادا کرتے ہوئے جو نظم کہی تھی وہ "بانگ درا" میں شامل ہو چکی ہے۔ ایک ایک مصرع میں غالب کے فردوس تخیل اور شوخیٔ تحریر کی وہ تعریف کی ہے کہ دوسرا کوئی شاعر نہیں کر سکتا۔ مندرجہ ذیل دو بندوں سے اقبال کی غالب شناسی اور غالب پسندی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

نطق کو سوناز ہیں تیرے لب اعجاز پر محو حیرت ہے ثریا رفعت پرواز پر
شاہد مضموں تصدق ہے ترے انداز پر خندہ زن ہے غنچۂ دلی گل شیراز پر
آہ! تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

لطف گویائی میں تیری ہم سری ممکن نہیں ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشیں
ھائے! اب کیا ہو گئی ہندوستاں کی سرزمیں آہ! اے نظارہ آموز نگاہ نکتہ بیں
گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے
شمع یہ سودائیٔ دل سوزیٔ پروانہ ہے

یعنی بولنے کی قوت تیرے معجزہ بھرے لب پر سو فخر و ناز کرتی ہے۔ تیری فکر کی اونچی اڑان دیکھ کر ثریا بھی حیرت میں گم ہے۔ تجھے بات کہنے کا ایسا سلیقہ عطاء ہوا ہے کہ مضمون کا محبوب اس پر قربان ہو رہا ہے۔ گویا تو نے شعروں میں نہایت اعلیٰ مضامین بیان کیے ہیں۔ دلی کی کلی شیراز کے پھول کی ہنسی اڑاتی رہی ہے۔ تو اس دلی کی خاک میں آرام کر رہا ہے جو اجڑ چکی ہے۔ اور تیرا ہم آواز [جرمن شاعر گوئٹے] ویمر کے باغ میں سو رہا ہے۔

تیرے کلام میں جو خوبی ہے اس کی برابری اس وقت تک ممکن نہیں جب تک فکر کمال کے درجے پر نہ پہنچ جائے اور تخیل برابر اس کا ساتھ نہ دے۔

افسوس! ھندوستان کی سر زمین کو اب کیا ھو گیا! اے باریکیوں تک پہنچنے والی نظر کو دیدار کے آداب سکھانے والے! اردو کی زلف ابھی تک کنگھی کی محتاج ھے۔ اور یہ شمع پروانے کے دل کی جلن پر لٹو ھے۔ اسے ابھی ضرورت ھے کہ پروانے اس پر جل جل کر قربان ھوں۔

اس نظم کے پانچ سال بعد ستمبر ۱۹۰۵ء میں اقبال نے ولایت جاتے ھوئے راستے میں غالب کے مزار پر حاضر ھو کر اپنے دلی تاثرات کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

''آپ سے رخصت ھو کر اسلامی شان و شوکت کے اس قبرستان میں پہنچا جسے دھلی کہتے ھیں۔ ریلوے اسٹیشن پر خواجہ حسن نظامی اور شیخ نذر محمد صاحب، اسسٹنٹ انسپکٹر مدارس، موجود تھے۔ تھوڑی دیر کے لیے شیخ صاحب موصوف کے مکان پر قیام کیا۔ ازاں بعد حضرت محبوب الٰہی کے مزار پر حاضر ھوا اور تمام دن وھیں بسر کیا۔

''اللہ اللہ! حضرت محبوب الٰہی کا مزار بھی عجیب جگہ ھے۔ بس یہ سمجھ لیجیے کہ دھلی کی پرانی سوسائٹی حضرت کے قدموں میں مدفون ھے۔ خواجہ حسن نظامی کیسے خوش قسمت ھیں کہ ایسی خاموش اور عبرت انگیز جگہ میں قیام رکھتے ھیں۔

''شام کے قریب ھم اس قبرستان سے رخصت ھونے کو تھے کہ میر [غلام بھیک] نیرنگ نے خواجہ صاحب سے کہا کہ ذرا غالب مرحوم کے مزار کی زیارت بھی ھو جائے کہ شاعروں کا حج یہی ھوتا ھے۔ خواجہ صاحب موصوف ھم کو قبرستان کے ایک ویران گوشے میں لے گئے جہاں وہ گنج معانی مدفون ھے جس پر دھلی کی خاک ھمیشہ ناز کرے گی۔

''حسن اتفاق سے اس وقت ھمارے ساتھ ایک نہایت خوش آواز لڑکا ولایت نام تھا۔ اس ظالم نے مزار کے قریب بیٹھ کر 'دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی' کچھ ایسی خوش الحانی سے گائی کہ سب کی طبیعتیں متاثر ھو گئیں۔ بالخصوص اس نے جب یہ شعر پڑھا:

وہ بادۂ شبانہ کی سر مستیاں کہاں اٹھیے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

تو مجھ سے ضبط نہ ھو سکا۔ آنکھیں پر نم ھو گئیں اور بے اختیار لوح مزار کو بوسہ دے کر اس حسرت کدہ سے رخصت ھوا۔ یہ سماں اب تک ذھن میں ھے اور جب کبھی یاد آتا ھے تو دل کو تڑپا جاتا ھے۔

''اگرچہ دہلی کے کھنڈر مسافر کے دامن دل کو کھینچتے ہیں مگر میرے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ ہر مقام کی سیر سے عبرت اندوز ہوتا۔ شہنشاہ ہمایوں کے مقبرہ میں فاتحہ پڑھا، دارا شکوہ کے مزار کی خاموشی میں دل کے کانوں سے 'ھوالموجود' کی آواز سنی اور دہلی کی عبرت ناک سرزمین سے ایک ایسا اخلاق اثر لے کر رخصت ہوا جو صفحۂ دل سے کبھی نہ مٹے گا''۔[1]

۱۹۳۲ میں اقبال نے ''جاوید نامہ'' شائع کیا۔ اس وقت بھی وہ غالب کو نہیں بھولے۔ اس روحانی سیر میں وہ اپنے مرشد مولانا روم کے ہمراہ فلک مشتری پر پہنچے تو وہاں ان کی ملاقات منصور حلاج، غالب اور خاتون ایران قرۃالعین طاہرہ سے ہوئی۔ انہوں نے ان تینوں کی عظمت کا اظہار اس طرح کیا:

پیش خود دیدم سہ روح پاک باز آتش اندر سینہ شان گیتی گداز
در بر شان حلہ ہائے لالہ گون چہرہ ہا رخشندہ از سوز درون
در تب و تاب زہنگام الست از شراب نغمہ ہائے خویش مست

یعنی میں نے اپنے سامنے تین پاک روحیں دیکھیں جن کے دل عشق کی آگ سے گداز تھے۔ وہ لالہ گوں حلے اوڑھے ہوئے تھے اور ان کے چہرے باطنی سوز سے چمک رہے تھے۔ یہ ان عاشقوں کی روحیں تھیں جو اپنی ہی شراب میں مست تھے۔ ان میں جو سوز و گداز نظر آتا ہے یہ سب عشق ہی کا کرشمہ ہے۔

اقبال ان کے نظارے میں کھو گئے۔ مختلف مسائل ان کے ذہن میں دوبارہ ابھر آئے، جنھوں نے مدتوں انہیں بے چین اور وقف اضطراب بنا رکھا تھا مگر عارف رومی نے بڑھ کر انہیں سہارا دیا اور غالب و حلاج و خاتون عجم کا تعارف کرانے کے بعد اقبال کو مشورہ دیا کہ وہ اس موقعہ سے فائدہ اٹھا کر اپنی الجھنیں ان ارواح بزرگ کے سامنے پیش کریں۔ زندہ رود (اقبال) نے حلاج سے سوال و جواب کرنے کے بعد غالب سے اس کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا:

اے ترا دادند درد جستجو معنیٔ یک شعر خود بامن بگوے
''قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ اے نالہ نشان جگر سوختۂ چیست؟''

---

1 - اقتباس مکتوب اقبال مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ از عدن بنام مولوی محمد انشاء اللہ خان، مطبوعہ اخبار ''وطن'' لاہور، بابت ۱۶ اکتوبر ۱۹۰۵، جلد ۵، شمارہ ۳۹۔

یعنی اے جویائے حقیقت ! تجھے قدرت نے درد جستجو عطا، کیا ہے ۔ تو اپنے اس ایک شعر کا مطلب مجھے سمجھا دے ۔ قمری نالہ کرتی ہے تو اسی کی آگ میں جل کر خاک ہوجاتی ہے مگر بلبل گلہائے رنگا رنگ پر مرتی ہے تو وہ قفس رنگ ہو جاتی ہے ۔ اے نالہ ! تیری تاثیر حقیقت میں کیا ہے اور میں جگر سوختہ کی نشانی کہاں تلاش کروں ؟

یہ دراصل غالب کی ایک مشکل اردو غزل کا شعر ہے جس کا مطلع یہ ہے:

شبنم بہ گل لالہ نہ خالی از ادا ہے داغ دل بے درد نظرگاہ حیا ہے

اقبال نے اپنی ضرورت کی خاطر ''اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے'' میں ذرا سا تصرف کرکے اسے فارسی بنا لیا ہے ، مگر بات صرف ''قفس رنگ'' پر آکر اٹک جاتی ہے کہ گل کے عشق میں جگر سوختہ ہوجانے کے نتیجے میں رنگ آجانا کیا عشق اور کیا سوختہ جگری ہوئی ؟ یہی وجہ ہے اقبال کو اس شعر کے معنی خود غالب سے پوچھنے پڑے ۔ غالب نے اس کی تشریح اپنے خاص انداز میں یوں کی :

نالۂ کو خیزد از سوز جگر هر کجا تاثیر او دیدم دگر
قمری از تاثیر او وا سوخته بلبل از وے رنگها اندوخته
اندرو مرگے باغوش حیات یک نفس اینجا حیات آنجا ممات
آن چنان رنگے که ارژنگی ازوست آں چنان رنگے که بے رنگی ازوست
تو ندانی این مقام رنگ و بوست قسمت هردل بقدر هائے و هوست
یا برنگ آیا به بے رنگی گذر تا نشانے گیری از سوز جگر

مطلب یہ ہے کہ جو نالہ سوز جگر سے پیدا ہوتا ہے اس کی تاثیر ہر جگہ مختلف ہوتی ہے ۔ قمری اس کی تاثیر سے بھسم ہوجاتی ہے مگر بلبل زندہ رہتی ہے اور پھولوں سے راز و نیاز کرتی رہتی ہے ۔ اس کی مرگ میں حیات پوشیدہ ہوتی ہے ۔ نفس ایک ہی ہے مگر کہیں پیام موت بن جاتا ہے کہیں پیام حیات ۔ کہیں وہ ایسا رنگ بن کر ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے ہزاروں رنگ پیدا ہوتے ہیں اور کہیں اس سے بے رنگی کا ظہور ہوتا ہے ۔ تو نہیں جانتا کہ اس جہاں رنگ و بو میں ہر دل کو فیض الٰہی سے بقدر شدت نالہ حصہ ملتا ہے ۔تو ان دو صورتوں میں سے ایک صورت اختیار کر، یا عشق مجازی یا عشق حقیقی ۔ جب تیرے جگر میں سوز پیدا ہو جائے گا تو نالہ کی حقیقت سمجھ میں آجائے گی ۔

زندہ رود (اقبال) غالب سے پھر پوچھتے ہیں کہ آسمان کی اس نیلی فضا میں سینکڑوں جہاں موجود ہیں ، تو کیا ہر جہان کے لیے الگ الگ ولی

اور نبی ہیں ؟ آپ کا کیا خیال ہے ؟

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضاست هر جہان را اولیاء و انبیاست ؟

غالب اس کی وضاحت کرتا ہے :

نیک بنگر اندریں بود و نبود پے بہ پے آید جہانہا در وجود
هر کجا ہنگامۂ عالم بود رحمۃً للعالمینے هم بود

غور سے دیکھو تو معلوم ہوگا کہ آفرینش کا کاروبار بدستور چل رہا ہے ، نئے جہان برابر پیدا ہو رہے ہیں - جہاں کوئی عالم موجود ہوگا وہاں ایک رحمۃ للعالمین ضرور ہوگا - زندہ رود (اقبال) کہتے ہیں :

''فاش تر گو زانکہ فہمم نارساست،،

اس بات کو ذرا کھول کر بیان کرو کہ میرا فہم اسے واضح طور پر سمجھ نہیں سکا -

غالب جواب دیتا ہے :

''این سخن را فاش تر گفتن خطاست،،

(اس قسم کی باتیں کھول کر بیان کرنا خطرے سے خالی نہیں -)

اقبال کہتے ہیں :

''گفتگوئے اہل دل بے حاصل است؟،،

(کیا اہل دل کی یہ گفتگو بے حاصل ہی رہے گی؟)

غالب جواب دیتا ہے :

''نکتہ را برلب رسیدن مشکل است،،

(اس نکتے کو بیان کرنا بڑی مشکل بات ہے -)

اس پر اقبال کہتے ہیں :

تو سراپا آتش از سوز طلب بر سخن غالب نیائی اے عجب

(تو سوز طلب سے سراپا آتش بداماں ہے - یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ اپنے مفہوم کو واضح کرنے پر قادر نہیں -)

غالب کہتا ہے :

خلق و تقدیر و ہدایت ابتداست رحمۃً للعالمینی انتہاست

(تخلیق ، تقدیر اور ہدایت سے تو ابتداء ہوتی ہے جیسے قرآن پاک میں بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شے کو پیدا کیا ، اسے ٹھیک ٹھیک بنایا ، ہر شے کی تقدیر معین کی، پھر اسے ہدایت کا راستہ بھی دکھایا اور رحمۃً للعالمین کی ذات پاک پر اس کی انتہاء کر دی -)

اقبال کہتے ہیں :

من ندیدم چہرۂ معنی ہنوز آتشے داری اگر ما را بسوز

(میں حقیقت کا چہرہ اب بھی نہیں دیکھ سکا۔ اگر تیرے سینے میں حقیقت کی آگ سلگ رہی ہے تو اس سے ہمیں جلا دے۔)

اس پر غالب کہتا ہے :

اے چو من بینندۂ اسرار شعر این سخن افزون تر است از تار شعر
شاعران بزم سخن آراستند این کلیمان بے ید بیضاستند
آنچہ تو از من بخواہی کافری است کافری کو ماورائے شاعری است

(اے زندہ رود ! میری طرح تو بھی شعر کے اسرار سے واقف ہے مگر تیری بات شاعری کی حدود سے بالاتر ہے۔ جن شاعروں نے بزم سخن آراستہ کی کہ اس موضوع پر کچھ کہیں وہ دراصل اس مقام کی اہمیت و نزاکت سے محض بیگانہ ہیں۔ توجو کچھ مجھ سے پوچھتا ہے وہ کافری کی حد میں داخل ہے۔ میں ایسی بے ادبی نہیں کر سکتا۔)

اس روحانی ملاقات سے غالب کی عظمت اور اقبال کی نکتہ آفرینی کا بہت حد تک اندازہ ہوجاتا ہے اور یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ اقبال کے نزدیک غالب کا مقام اتنا بلند ہے کہ وہ اس کو اپنا ہمراز سمجھتے اور اپنے شکوک و شبہات اس کے سامنے پیش کرکے شاہد معنی کی نقاب کشائی کے لیے اخلاص اور یقین کے ساتھ اس کی جانب رجوع کرتے ہیں۔

مگر ان سب سے بڑھ کر جو پیغام اقبال نے ۱۹۳۶ میں "غالب سوسائٹی" کے نام بھیجا وہ النادر کالمعدوم کا درجہ رکھتا ہے اور چونکہ اس کا حال بہت کم لوگوں کو معلوم ہے، اس لیے کسی قدر تفصیل بھی چاہتا ہے۔

یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ دلی کئی دفعہ بسی اور کئی دفعہ اجڑی۔ اس آتھل پتھل میں کئی قابل قدر یادگاریں تباہ ہوگئیں۔ آج کوئی ان کا کھوج نہیں لگا سکتا۔ ہر عہد میں لوگوں نے پرانی روایات اور تاریخی یادگاریں بحال رکھنے کی سعی کی مگر انقلاب کا عمل برابر جاری رہا اور ہر بار اپنا اثر دکھا کر رہا :

خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں

مرزا اسد اللہ خاں غالب ۱۷۹۷ میں بمقام آگرہ پیدا ہوئے۔ عنفوان شباب میں دہلی آئے، یہیں ۱۸۶۹ میں وفات پائی اور درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کے قریب اپنے خسر نواب الہی بخش خاں معروف (نواب

لہارو) کے خاندانی قبرستان کی مغربی دیوار کے پاس دفن ہوئے۔ ان کے مزار کے سرھانے میر مہدی مجروح کا قطعۂ تاریخ نصب کیا گیا جس پر کندہ تھا :

رشک عرفی و فخر طالب مرد   اسد اللہ خان غالب مرد
کل میں غم و اندوہ میں با خاطر محزوں   تھا تربت استاد پہ بیٹھا ہوا غم ناک
دیکھا جو مجھے فکر میں تاریخ کے مجروح   ھاتف نے کہا ''گنج معانی ہے تہ خاک''

۱۲۸۵ھ

لیکن غالب کو ''گنج معانی'' کہنے والا بھی تہ خاک چلا گیا۔ اسی بنا پر اقبال نے کہا :

عظمت غالب ہے اک مدت سے پیوند زمیں   مہدی مجروح ہے شہر خموشاں کا مکیں

زندگی میں تو غالب کی قدر جیسی کچھ تھی ، تھی ہی ، اچھی چیزوں میں کیڑے ڈالنے والے اور اس کے کلام کو مہمل کہنے والے اس وقت بھی موجود تھے۔ غالب خود گھٹن محسوس کرتا اور جل بھن کر کہ اٹھتا تھا :

گر نہیں ھیں مرے اشعار میں معنی نہ سہی

یا

گویم مشکل ورنہ گویم مشکل

ایسے میں اگر اس کے چند شاگرد اور سرپرست بھی اس کا خیال نہ کرتے تو وہ بیچارہ زندہ درگور ہو جاتا۔ مگر یہ دنیا مردہ پرست ہے ، وفات کے بعد اس کے کلام کی شہرت جیسے جیسے پھیلی لوگ اس کے مزار کا رخ کرنے لگے۔ اول تو مزار ہی ایسے گمنام گوشے میں واقع تھا کہ چند واقف حال لوگوں کے سوا، دوسرا کوئی پہنچ ہی نہیں سکتا تھا ، پھر اگر پوچھ گچھ کے بعد کوئی بھولا بھٹکا وھاں پہنچ ہی جاتا تھا تو اسے غالب کی قبر اور قبرستان کی حالت ، ویرانی اور شکستگی کے سبب بہت عبرت ناک معلوم ہوتی تھی۔ بعض زائر اور یورپین سیاح تو طعنے دیتے تھے کہ ھندوستانی اتنے بڑے ملکی شاعر کی قبر کو بھی اچھی حالت میں نہیں رکھ سکتے۔ اقبال نے کس حسرت سے کہا ہے :

آہ! تو اجڑی ہوئی دلی میں آرا میدہ ہے   گلشن ویمر میں تیرا ھمنوا خوابیدہ ہے

شعر و سخن کے متوالے یہ باتیں سنتے ، پیچ و تاب کھاتے اور مرقد غالب کے منظر کی درستی کے لیے پر تول کر رہ جاتے۔ ۱۹۱۲ میں پہلی بار مولانا محمد علی جوھر مرحوم نے اس مزار کی توسیع و مرمت کے لیے آواز اٹھائی، کچھ لوگ متوجہ ہوئے ، تھوڑا بہت چندہ بھی ہوا ، مگر وہ خود سیاسی ھنگاموں میں الجھ کر رہ گئے اور یہ بیل منڈھے نہ چڑھی۔ البتہ اتنا ہوا کہ

نواب نصر اللہ خاں صاحب ، صدر محاسب سرکار حیدرآباد دکن، نے اپنے بزرگوں کے مزارات کے ساتھ ساتھ ہمسائگی کا حق ادا کرتے ہوئے غالب کے مزار کی مرمت کرا دی مگر منظر جیسا تھا ویسا ہی رہا ۔

۱۹۳۵ میں ایک دفعہ پھر یہ تحریک اٹھی ۔ دھلی کے ھندو مسلمان اھل علم جناب سری رام صاحب، مصنف ''خمخانۂ جاوید'' (متوفی ۲۵ مارچ ۱۹۳۰) ، کے مکان پر جمع ہوئے اور انھوں نے ایک انجمن قائم کی جس کا نام ''غالب سوسائٹی'' رکھا گیا ۔ اس سوسائٹی کے صدر پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی دھلوی ، نائب صدر پنڈت امرناتھ ساحر دھلوی ، خواجہ حسن نظامی دھلوی اور لالہ دیش بندھو گپتا، ڈائرکٹر اخبار ''تیج'' دھلی، منتخب ہوئے ۔ سیکریٹری میر محمد حسین صاحب ، مالک فرم زنگی قلم ، دھلی ، آغا محمد اشرف مرحوم نبیرہ مولانا محمد حسین آزاد اور عشرت رحمانی تھے جو ان دنوں رسالہ ''نیرنگ'' کے ایڈیٹر تھے اور آجکل ریڈیو پاکستان سے سبکدوش ہونے کے بعد لاھور میں مقیم ھیں ۔ ملا واحدی صاحب، ایڈیٹر رسالہ ''نظام المشائخ'' دھلی (حال کراچی) ، پروفیسر اکبر حیدری مرحوم وغیرہ اصحاب رکن اور حکیم حاجی عبدالحمید صاحب، مالک دواخانہ ھمدرد دھلی، خزانچی تھے ۔

مرقد غالب کے شرق میں ایک بڑا قطعۂ اراضی واقع تھا ۔ اس کو حکیم حاجی عبدالحمید صاحب نے معقول قیمت اپنے پاس سے دے کر خرید لیا اور غالب سوسائٹی کے حوالے کر دیا ۔ مزار غالب کے غرب میں ایک اور قطعۂ زمین حکیم واصل خاں مرحوم ، برادر بزرگ جناب مسیح الملک حکیم محمد اجمل خاں مرحوم ، کی مرحومہ بیگم صاحبہ نے اپنے داماد مسیح الملک ثانی حکیم محمد احمد خاں صاحب کی سفارش سے عطا فرما دیا مگر یہ دونوں قطعات اراضی قیام پاکستان تک خالی گود رہے کیونکہ مزار کی جگہ کو بڑھانے اور غالب ھال بنانے کے لیے اس وقت دس ہزار روپے کی ضرورت تھی اور اس سوسائٹی کے پاس تعمیر کے لیے اتنا سرمایہ نہیں تھا ۔

۱۹۳۵ میں غالب سوسائٹی ھی نے پہلی بار غالب کے یوم وفات کو جو ۱۵ فروری تھا ''غالب ڈے'' مقرر کیا ۔ اراکین مجلس کے مشورہ سے خواجہ حسن نظامی نے مقامی ھندو مسلمانوں کو خطوط لکھے اور ھندوستان کے علمی سرپرستوں اور ھندو مسلمان والیان ریاست کو ''غالب ڈے'' کی امداد کے لیے تار بھیجے جن کے جواب میں ھز ھائی نس نواب صاحب رام پور نے بہت حوصلہ افزاء الفاظ ارشاد فرمائے اور امداد کا وعدہ بھی کیا ۔ لارڈ ولنگڈن وائسرائے ھند کے پرائیویٹ سیکریٹری مسٹر میوئل نے وعدہ کیا کہ وہ ھزایکسلنسی سے

غالب کی نسبت پیغام دینے کے لیے عرض کریں گے ۔ ہز ایکسلنسی نور زاد سفیر ایران اور ہز ایکسلنسی صلاح الدین سلجوقی سفیر افغانستان نے بھی اس تحریک سے خاص گرویدگی ظاہر کرکے ثابت کر دیا کہ غالب ایشیا کا مقبول ترین شاعر ہے ۔

۱۵ فروری ۱۹۳۶ کو پہلا ''غالب ڈے'' بڑے وسیع پیمانے پر منایا گیا ۔ جلسہ اجمیری دروازہ کے باہر عربک کالج ہال میں ہوا ۔ سر گرجا شنکر باجپائی ، سیکریٹری محکمہ تعلیم حکومت ہند ، نے جلسہ کی صدارت فرمائی ۔ جناب ذاکر صاحب ، پرنسپل عربک کالج ، نے جلسہ کے لیے مکان اور سامان عطاء کیا ۔ پنڈت امرناتھ ساحر نے جو دہلی کی شاعری کا آخری سہارا تھے اور جن کے ہاں ہمیشہ مشاعرے ہوتے رہتے تھے ، اس جلسہ کے مشاعرے کو کامیاب بنایا ۔ دہلی براڈ کاسٹنگ اسٹیشن نے غالب ڈے کی سرگرمیوں میں خاصا تعاون کیا اور اس کے افسران مسٹر فیلڈن ، مسٹر سیٹھنا ، مسٹر بخاری اور آغا اشرف نے غالب ڈے کی نشرو تبلیغ کا خاص اہتمام کیا ۔

مشاہیر کے پیغامات اور مسز سروجنی نیڈو کی تقریر اس جلسہ کے خاص فیچر تھے ۔ تقریر انگریزی میں ہوئی جو بڑی زور دار تھی ۔ ''جب وہ بولتی تھیں تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ہوائی جہاز غراتا ہوا زمین سے آسمان کی طرف چلا یا خشک اور پیاسی زمین کو سیراب کرنے کے لیے مستانہ بادل ٹھنڈا پانی اپنے اندر بھر کر جھومتا ہوا آسمان سے زمین کی طرف اترا یا گنگا دریا پہاڑ کی بلندی سے بہتا ہوا نیچے آیا اور کنارے پر کھڑے ہوئے قدرتی پھولوں کے پودوں نے جھک جھک کر اپنے چہرے اس شفاف پانی میں دیکھنے شروع کیے ۔ جب وہ بولتی تھیں تو چاند کو اپنے طرز ادا کے بادلوں میں چھپا دیتی تھیں یعنی سننے والوں کے فہم و فراست کے چاند ان کی گویائی کے جادو سے مسرور و مسحور ہی نہیں ہوتے بلکہ سرور ابر میں چھپ جاتے تھے ۔ اسٹیج کے کنارے پر سردی کے موسم میں برسات کی ایک کوئل بولتی جاتی تھی اور مور کی طرح لہراتی اور جھومتی جاتی تھی ۔ الفاظ وہی تھے جو انگریزی لغت کی کتابوں میں چھپتے ہیں اور جو بولنے والوں کی زبانوں سے نکلتے اور کالے سیسے کے حروف بن کر کاغذوں کے چہروں پر نمایاں ہوتے ہیں مگر یہ سانولی سلونی گویا سیسہ کی بنی ہوئی مورت ایسے ٹائپ کا حرف تھا جو حسن ازل کے کارخانے میں ڈھلا ہوگا ۔ یہ ایک ہندوستانی عورت تھی ، ایک بنگالی (نہیں نہیں دکنی حیدر آبادی) عورت تھی ، آواز بھی سریلی ، خیالات بھی نکیلے ، طرز ادا بھی ایسا جیسے معصوم اور

خاموش لکڑی پر لوہے کے تار نغمہ سرائی کرتے ہیں ۔ سروجنی نیڈو نے غالب کے موضوع سے باہر کوئی بات نہیں کی - جو کچھ کہا سونے کی تراز و میں موتیوں سے تول تول کر کہا - مجمع سن رہا تھا اور سن ہوگیا تھا'' ۔[1]

ہزہائی نس نواب حمید اللہ خاں ، والیٔ بھوپال ، نواب حاجی سر احمد سعید خاں ، سابق گورنر یو ۔ پی ۔ ، نواب صدیق الزمان، فرمانروائے ریاست مانگرول کاٹھیاوار ، سر راجہ اعجاز رسول صاحب قدوائی رئیس جہانگیرآباد (اودھ) ، نواب سر عبدالقیوم خاں ، وزیر صوبہ سرحد ، نواب نصر اللہ خاں صاحب، صدر محاسب سرکار حیدر ، آباد ہزہائی نس سرآغا خاں ، سرصاحب جی مہاراج ، دیال باغ ، شہزادہ والہ شان پرنس معظم جاہ فرزند اعلیٰ حضور نظام ، جناب ڈاکٹر سر محمد اقبال اور میاں سر فضل حسین نے ''غالب ڈے'' کی تحریک سے ہمدردی ظاہر فرمائی ، پیغامات بھیجے اور بہت سے اصحاب نے مالی امداد بھی دی ۔

اقبال نے اس سلسلے میں جو پیغام بھیجا ، اسے کسی طرح رسمی قرار نہیں دیا جا سکتا ، بلکہ وہ الہام کا درجہ رکھتا ہے ۔ انھوں نے اس کے لیے مراقبہ کیا اور جو کچھ انہیں القاء ہوا وہ دو شعروں کی صورت اختیار کر گیا ۔ یہ شعر ان کے کسی مجموعے میں شامل نہیں ۔

اقبال ان دنوں بیمار تھے ، اس لیے خود تو کسی تقریب میں شریک نہ ہو سکے مگر انھوں نے حسب ذیل سطور لکھ کر خواجہ حسن نظامی کو بھیج دیں :

جناب خواجہ صاحب !

دو سال سے علیل ہوں :

سخن اے ہمنشین از من چہ خواہی   کہ با من خویش دارم گفتگوئے

[اے میرے ساتھیو ! مجھ سے پیغام کی کیا توقع رکھتے ہو ۔ میں تو اپنے آپ ہی سے باتیں کرنے میں محو ہوں] پیغام کے لیے مراقبہ کیا تو مرزا ہرگوپال تفتہ مرحوم کی روح سامنے آئی اور دلی والوں کے لیے یہ دو شعر نازل کر کے غائب ہو گئی :

درین محفل کہ افسون فرنگ از خود بود او را
نگاہے پردہ سوز آور ، ولے دانائے راز آور

---

1 - روزنامچہ خواجہ حسن نظامی مطبوعہ ''منادی'' ۲۱-۲۸ فروری ۱۹۳۶ -

مئے این ساقیان لالہ رو ذوقے نمی بخشد
زفیض حضرت غالب ھماں پیمانہ باز آور

[اس محفل میں ، جہاں فرنگیوں کا جادو چل چکا ہے اور ہم اس کا شکار ھیں ، ایک ایسی نگاہ کی ضرورت ہے جو حقیقت پر پڑے ہوئے پردوں کو جلا دے مگر یہ کوئی دانائے راز ھی کر سکتا ہے۔ لالہ رو ساقی جو شراب پلا رہے ھیں ، اس سے ذوق اور کیف پیدا نہیں ہوتا ۔ حضرت غالب کے فیض سے وھی پیالہ بھر لا جس سے کیف و مستی پیدا ہو تاکہ حقیقت ہم پر منکشف ہو جائے ۔]

زیادہ کیا عرض کروں ، سوائے اس کے کہ دعاء کا محتاج ہوں ، ھاں دلی کے پنڈتوں سے سلام کہ دیجیے ۔ "[1]

لگے ھاتھوں یہ بھی عرض کردوں کہ مولانا ابوالکلام آزاد[2] مرحوم کی معارف پروری اور ڈاکٹر شانتی سروپ بھٹنا گر[3] آنجہانی ، نبیرہ مرزا ھر گوپال تفتہ، کی توجہ اور غیرسرکاری چندوں سے حیدرآباد دکن کے مایۂ ناز ماھر فن تعمیر نواب زین یار جنگ بہادر کے تجویز کردہ نقشے کے مطابق ۱۵ فروری ۱۹۵۵ کو غالب کے مزار پر سنگ مرمر کی ایک خوبصورت چوکھنڈی لگا دی گئی اور مزار کے سامنے ایک کشادہ صحن بھی تیار کر دیا گیا جس میں جمع ھو کر اب لوگ غالب کو دعائے خیر سے یاد کر سکتے ھیں ۔ غالب کے نام پر ایک یادگار ھال تعمیر کرنے کا منصوبہ ابھی تک تشنۂ تکمیل ہے ۔ دیکھیے :

کون ھوتا ہے حریف مے مرد افگن عشق

---

1 - "منادی" دھلی ، بابت ۲۱ - ۲۸ فروری ۱۹۳۶ -

2 - وفات ۱۹۵۸ -

3 - افسوس کہ انھیں اپنی مساعی کو پوری طرح بارور دیکھنا نصیب نہ ھوا ۔ یکم جنوری ۱۹۵۵ کو اچانک ان کا انتقال ھو گیا ۔

ملی اور لسانی زوال پذیری

سید عابد علی عابد

کسی قوم کی زبان بھی دوسرے کوائف و مظاہر کی طرح اس کے اخلاق ، معاشرتی ، ثقافتی ، سیاسی اور عرفانی انحطاط کی ترجمان ہوتی ہے ۔ بلکہ سچ پوچھیے تو لسانی شہادت ہی دنیا کی تمام شہادتوں میں وقیع تر ہے کہ جس طرح بیباکانہ انسان جھوٹ بول لیتا ہے انسان کے وضع کردہ الفاظ کو یہ قدرت حاصل نہیں ۔ کوئی قوم اپنی زوال پذیری کو کتنا ہی دبیز پردوں میں چھپا کر کیوں نہ رکھے اس کے الفاظ اصل حقیقت کو اس طرح آجاگر کرتے ہیں کہ شک کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ۔

اس بات سے قطع نظر کہ الفاظ محتمل معانی ہونے کے اعتبار سے متغیر ہوجاتے ہیں اور اپنے اردگرد مترادفات کا ایک ذخیرہ جمع کر لیتے ہیں ، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ قانون ایتلاف افکار کے ماتحت کسی قوم کی اخلاق بلندی یا زوال پذیری کے متعلق اس کے الفاظ کے معنی میں تغیر پیدا ہوتا رہتا ہے ۔ اس قسم کے فساد لفظ کو جو دراصل ظواہر سے عبارت ہے دراصل فساد باطن کا مظہر سمجھنا چاہیے ۔ جب تک کوئی قوم اخلاق ، عرفانی اور معاشرتی اعتبار سے سربلند رہتی ہے اس کا ذخیرۂ الفاظ ، اس کے محاورے ، اس کی ضرب الامثال ، اس کا روزمرہ اور اس کا انداز بیان قوم کے علو شان کی شہادت دیتا ہے ۔ جونہی قوم میں زوال پذیری کے جراثیم پرورش پانے لگتے ہیں گویا الفاظ کو بھی گھن لگ جاتا ہے اور وہ بھی افراد واجتماع کے باطنی فساد کی شہادت دینے لگتے ہیں ۔ جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں لسانی شہادت مورخوں کے بیانات پر اور کیا خارجی اور کیا اندرونی تمام استنادات پر تفوق رکھتی ہے کہ الفاظ جھوٹ بولنے سے گریز کرتے ہیں ۔

ایک نکتہ طراز مصنف زبان کی اس خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''اس [انسان] نے اپنی زندگی کے پیچ در پیچ راہوں میں کیا کیا تخم ریزی کی ہوگی جو اس کی زبان کے رگ و ریشوں میں سیاھی کے بد نما دھبے جا بجا نظر آرہے ہیں ۔ ضرور ہے کہ بدی اور شرارت کے آثار پہلے

سرزد ہوئے ہوں گے اور پھر وہ الفاظ جواس بدی اور شرارت کے شاہد ہیں زبان میں پیدا ہو گئے . . . رنج وافسوس سے ماننا پڑتا ہے کہ کئی ایک زبانوں میں گناہ کے لیے الفاظ نیکی کے الفاظ سے زیادہ ہیں ۔''!

آج کی صحبت میں میں ایک خاص ترتیب کے ساتھ چند لفظوں کا ذکر کرتا ہوں کہ داستان دراز ہے اور ''افسانہ از افسانہ می خیزد'' والا معاملہ ہے ۔

میں نے جس خاص ترتیب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کے خد و خال تب روشن ہوں گے کہ میں قریباً ربع صدی پیچھے لوٹوں اور ان ایام کی چنگاریاں سلگاؤں جن کے متعلق سعدی کہ گیا ہے :

جوانی کجائی کہ یادش بخیر

قصہ یہ ہے کہ جب حافظ محمود شیرانی مرحوم و مغفور جن سے دو حرف پڑھنے کی سعادت مجھے حاصل ہوئی ہے دانشگاہ پنجاب سے سبکدوش ہوئے تو ڈاکٹر شیخ محمد اقبال (جو بعد میں پرنسپل اورینٹل کالج ہوئے) کی تجویز پر متعلقہ ارباب اقتدار نے مجھے فارسی کے منتہی طلباء کو درس دینے کی خدمت تفویض کی :

کلاہ گوشۂ دہقاں بہ آفتاب رسید

پہلے راقم السطور نے ایم ۔ اے ۔ فارسی کے طلباء کو علوم شعریہ سے آشنا کرنے کی کوشش کی اور پھر استاد گرامی قدر (شیخ محمد اقبال مرحوم) نے ایما فرمایا کہ تاریخ ادبیات ایران کے موضوع پر بھی کچھ خطبات دوں ۔ اس سلسلے میں مجھے تصوف کے ارتقاء اور اس کی علامات و رموز کا مطالعہ کرنا پڑا ۔ انہی دنوں کی بات ہے کہ پروفیسر نکلسن نے ''قاموس اخلاق و مذاهب'' میں اسلامی اور ایرانی تصوف پر جو مقالہ لکھا تھا وہ نظر سے گزرا ۔ انشراح صدر کی سی کیفیت پیدا ہوئی اور جو بات نہایت معنی خیز ہاتھ آئی وہ یہ تھی کہ حافظ کے زمانے میں کلمہ ''صوفی'' مرد ریا کار اور گنہگار کے معنی میں مستعمل ہو گیا تھا ۔ اس کی توجیہ پروفیسر صاحب موصوف نے یہ فرمائی کہ حافظ کے زمانے تک صوفیوں کے مختلف سلسلے ایران اور اس کے گرد و نواح میں

---

1 - احمد دین ''سرگزشت الفاظ'' لاہور، مطبع کریمی ، بار اول ۔ نایاب کتاب ہے اور جس نسخہ سے کام لیا گیا ہے وہ مملوکۂ راقم ہے ۔ پرانے رفیق کار خا م محی الدین مرحوم و مغفور نے تحفۃ عطاء فرما کے یہ صورت پیدا کر دی تھی کہ

سرمۂ مفت نظر ہوں مری قیمت یہ ہے کہ رہے چشم خریدار پہ احساں میرا

مصروف کار تھے ۔ خانقاھیں تھیں ، ذکر و فکر تھا ، خلوت پسندی تھی ، گوشہ گزینی تھی ۔ نہیں تھا تو اکثر سلسلوں میں ذوق عمل نہ تھا ۔ اس پر ستم بالائے ستم یہ کہ بعض صوفیا، نے جہاں تواجد کو (سماع میں) تقرب الٰہی کا ذریعہ بنایا وھاں نفس پرستوں نے مظاہر حسن و جمال کی پرستاری کی آڑ لے کر امردوں سے عشق و محبت کی پینگیں بڑھانی شروع کیں ۔ صرف یہی نہیں بلکہ صوفیوں کے مختلف سلسلوں کے اختلافات فروعی باتوں سے ھٹ کر اصل اصول تک بھی جا پہنچے ۔ چنانچہ اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ ایک فرقہ دوسرے فرقہ کے صوفیوں کو ریا کار ، گنہگار اور فاسق سمجھتا تھا اور جب انہیں کلمۂ صوفی سے ملقب کرتا تھا تو گویا انہیں معناً گالی دیتا تھا ۔ مراد یہ ھوتی تھی کہ صوفی وہ ھیں جو فسق و فجور میں مبتلا ھیں ، امرد پرستی کی لعنت میں گرفتار ھیں ، شرع کی پابندی سے گریز کرتے ھیں ، اور یہ آڑ لے کر کہ اصل عبادت تو تزکیۂ قلب ھے باقی مراسم عبادت گذاری کو کوئی اھمیت نہیں دیتے ۔ ان حالات کو پیش نظر رکھ کر نکاسن نے کہا کہ حافظ کے کلام[1] میں کلمۂ صوفی ریاکاری ، فسق و فجور اور دیانت علم کے فقدان کی علامت ھے ۔ جو لوگ اس نکتہ سے بے خبر ھیں وہ حافظ کے کلام کے تضاد ظاھری سے بہت پریشان ھوتے ھیں کہ خود صوفی ھے یا کم ازکم صوفی ھونے کا مدعی ھے لیکن کلمۂ صوفی کو یوں بھی استعمال

---

1 - خواجہ حافظ کے متعلق بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ھیں ، لیکن ان مآخذ کو بنیادی تصور کرنا چاھیے : ۱ - ''حافظ شیریں سخن،، تالیف محمد معین (فارسی) - ۲ - ''بحث در آثار و افکار و احوال حافظ،، تالیف قاسم غنی (فارسی) - ۳ - ''شعر العجم،، جلد دونم - ۴ - ''تاریخ ادبیات ایران ،، براؤن ، جلد سونم - ۵ - ''تاریخ ادبیات ایران،، سلیم نیساری، جلد دونم - ۶- ''تاریخ مفصل ایران،، تالیف عباس اقبال (ازحملۂ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری) - ۷ - '' تاریخ ادبیات ایران،، رضازادہ شفق ۔ تاریخ وفات اس قطعہ سے برآمد ھوتی ھے :

چراغ اھل معنی خواجہ حافظ کہ شمعے بود از نور تجلی
چو در خاک مصلی ساخت منزل بجو تاریخش از خاک مصلی

۷۹۱ھ

محمد گل اندام نے (دیباچہ نگر حافظ) نے یہی تاریخ اختیار کی ھے لیکن جامی نے ''نفحات الانس'' میں ۷۹۲ھ میں دکھائی ھے۔ خواندمیر اور فصیحی بھی جامی کی پیروی کرتے ھیں ۔

کرتا ہے کہ اس سے مداھنت اور ریا کے معنی مترشح اور متبادر ہوتے ہیں ۔

صوفی (زمانۂ مابعد میں اقبال کے کلام میں اس کلمہ کی اھانت) : یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ اقبال خود تصوف کے مخالف نہ تھے ۔ البتہ جب صوفیوں نے تصوف کے دو ٹکڑے کر دیے یعنی (الف) عربی اور اسلامی ، (ب) عجمی (ان تعلیمات کے ساتھ جو اسلام کے اصل اصول کے منافی ہیں) اور شیخ محی الدین ابن عربی نے نظریۂ وحدت الوجود کو یوں فروغ بخشا کہ در و بام گونجنے لگے تو اقبال نے عمیق مطالعہ کے بعد اس نظریہ کو جو تمام صوفیوں پر مسلط ہو چکا تھا بڑی سختی سے مسترد کو دیا ۔ حافظ کا فلسفۂ حیات بھی اسی وحدت وجود کا مفسر تھا جس میں بے ثباتیٔ عالم ، نفیٔ خودی ، ترک عمل ، خلوت گزینی ، گوشہ نشینی اور عیش امروز کے عوامل بڑی شدت سے کارفرما ہو گئے تھے ۔ اس نظریہ کی رو سے دنیا و مافیہا کا کوئی وجود نہیں ۔ سب کچھ فریب نظر ہے ۔ ظواھر فریب نظر ہیں ۔ اس اعتبار سے انسان تسخیر کائنات تو خاک کرے گا خود ھیچ درھیچ ہو کر رہ جائے گا[1]

یہی بات ملحوظ رکھ کر علامہ اقبال نے ''اسرار خودی'' ، میں حافظ اور افلاطون پر کڑی تنقید کی ہے ، اور بے عمل گروہ کو گوسفندوں سے تعبیر کیا ہے کہ سر جھکائے جدھر چرواھا لے جائے چلے جاتے ہیں ، اور سر اٹھا کر حیات خارجی کی طرف دیکھتے بھی نہیں ۔ جب ان اشعار کے خلاف مخالفت کا طوفان اٹھا تو علامہ نے یہ شعر حذف کر دیے ۔ اب کہ اس نزاع سے پیدا شدہ گرد و غبار بیٹھ چکا ہے اور اقبال کا موقف

---

1 - ڈاکٹر ابوسعید نورالدین ''اسلامی تصوف اور اقبال'' اقبال اکادمی ، کراچی ، صفحات ۲۵۰ تا ۲۵۳ ۔ اس سلسلے میں بھی بحث نے بہت گرما گرمی اختیار کی کہ حافظ اصلاً صوفی تھے بھی یا نہیں ۔ اور آخر راہ اعتدال یہ ٹھہری کہ حافظ کے بہت سے اشعار میں شراب و شاھد سے واقعتاً شراب و شاھد ھی مراد ہے اور ان کے خاصے اشعار کی صوفیانہ تاویل ممکن نہیں ۔ چنانچہ ڈاکٹر ابوسعید موصوف نے یہ بحث بھی چھیڑی ہے اور اسے افلاطون تک پہنچا کر دم دیا ہے ۔ پھر اس بات کی تشریح کی ہے کہ خواجہ حافظ کی تعلیمات سے پاک و ھند کے مسلمان بہت زیادہ متاثر ہوئے ۔ یہ بات اقبال کی نظر میں بہت خطرناک تھی کیونکہ ۱۸۵۷ کے ھنگامہ کے بعد مسلمانوں کو تیاگ کی ضرورت نہ تھی ، وہ ذوق عمل کے محتاج تھے ۔ حالی نے بھی اس نکتہ کو بہت اھمیت دی ہے (دیکھیے ''حیات سعدی'') ۔

صاف پانی کی طرح نتھر کر سامنے آ گیا ہے ، ان محذوف اشعار کو نئے نسخوں میں شامل کر دینا چاہیے تا کہ " اسرار خودی "، کامل اصلاً قاری کے پیش نظر ہو۔

میں نے عرض کیا تھا کہ نکلسن کے فیضان سے یہ نکتہ میرے ہاتھ آیا کہ آٹھویں صدی ہجری میں مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے صوفی ایک دوسرے کو مورد مذمت گردانتے کے لیے یہ کلمہ استعمال کرتے تھے۔ تو پہلے حافظ کے ہاں یہ شہادتیں دیکھ لیجیے کہ وہ صوفی جو کبھی تزکیۂ قلب اور انجلائے باطن کا مدعی تھا اور ظواہر مراسم شریعت بھی بجا لاتا تھا بتدریج اس کی کیا حالت ہوگئی ۔ حافظ جگہ جگہ صوفیوں کی اہانت کرتا ہوا کہتا ہے (یعنی ان صوفیوں کی جو عجمی ، ویدانتی اور نصرانی تصورات کے پروردۂ آغوش تھے) :

صوفی بیا کہ آئینۂ صافیست جام را تابنگری صفائے مئے لال فام را
بوئے یک‌رنگی از این وضع نہ می آید خیز دلق آلودۂ صوفی بہ مئے ناب بشوی

یہ اشعار خاص طور پر قابل غور ہیں :

صوفی نہاد دام و سر حقہ باز کرد بنیاد مکر با فلک حقہ باز کرد
ساقی بیا کہ شاہد رعنائے صوفیان دیگر بہ جلوہ آمد و آغاز ناز کرد
اے دل بیا کہ ما بہ پناہ خدا رویم زانچ آستین کوتہ و دست دراز کرد
صوفی گلے بہ چیں و مرقع بہ خار بخش وین زہد خشک را بہ مئے خوشگوار بخش
ساقی بیا کہ شد قدح لالہ پر زمے طامات تابہ چند و خرافات تا بہ کے[1]

---

1 - واضح رائے عالی ہو کہ صوفی عالم تواجد میں کیفیت سرور میں یا اصطلاحاً مقام سکر میں عجیب و غریب دعوے کرتے ہیں ، اور اپنی ذات کو اتنے ارفع مقام پر پہنچاتے ہیں کہ انسان کی عقل کو تارے نظر آتے ہیں ۔ یہ لاف و گزاف جو قرون اولیٰ کے بعد جب تصوف واقعی تقرب حق کا ذریعہ تھا بہت سی شکلیں اختیار کرتا ہے جن میں سے اناالحق ایک ہے ۔ صوفیوں نے اپنے سخنان بے ہودہ کے لیے کچھ کلمات بھی وضع کر لیے ہیں ، مثلاً ''شطحیات ۔ بہ اصطلاح صوفیہ چیز ہائے مخالف ظاہر شرح گفتن و کلمات خلاف شریعت بہ زبان آوردن از منتخب'' بہ استناد ''فرہنگ آنند راج'' ۔ ''فرہنگ اصطلاحات صوفیہ'' میں مندرج ہے کہ ابن العربی کے قول کے مطابق جس کلمہ سے بوئے خود پسندی آئے لیکن محقق یہ کلمہ کم استعمال کرتے ہیں ،

[بقیہ صفحہ ۱۰۲ پر

قصہ یہ ہے کہ صوفیوں نے جب یہ دیکھا کہ شریعت کے مراسم ظاہری پورا کرنے میں تو بڑی زحمت ہے تو غرض کے بندوں نے بے ریا اکابر صوفیاء کی تعلیم کو اپنے مطلب کے سانچے میں ڈھال لیا ، مثلاً ''فرہنگ اصطلاحات صوفیہ'' میں طریقت کے متعلق لکھا ہے وہ ''سیرت جو سالک راہ معرفت سے مخصوص ہو اور ترقی مقامات پر منتج'' اور حقیقت کے متعلق ارشاد ہوتا ہے کہ ''یہ وصل خداوند کے مقام میں انسان کی اقامت ہے اور اس کے اسرار سے تنزیہ کے محل پر پہنچ کر آگاہ ہوتا ہے یا اوصاف بندہ کا استیصال اور غلبۂ اوصاف حق کو کہتے ہیں''۔ باقی رہی طریقت تو معین نے شریعت ، طریقت اور حقیقت تینوں سے بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس کے مندرجات کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل مطلوب صوفیوں کی نظر میں حقیقت ہے اور وہ پیدا ہوتی ہے طریقت کے رموز سے آگاہ ہونے کے بعد اور اس کے احکام پر عمل کرنے کے بعد۔ شریعت تو صرف نشان راہ ہے۔ انسان پابند شریعت ہو تو طریقت کی منزل تک پہنچ جاتا ہے ، لیکن اس کے بعد شریعت حلقۂ بیرون در ہو جاتی ہے اور طریقت ہی انسان کو حقیقت تک پہنچاتی ہے جو مطلوب اصلی سالک ہے۔[1]

(یعنی شطحیات)۔ بہر حال شطحیات کا وجود مسلم اور اس کے معنی ظاہر۔ حافظ نے جو طامات کا کلمہ برتا ہے اس سلسلے میں صاحب ''فرہنگ آنند راج،، لکھتے ہیں : ''طامت روز قیامت''۔ اسی سے اندازہ کر لیجیے کہ صوفی کس قدر اپنی بلندی رفعت مقام کے متعلق لاف و گزاف کرتے ہوں گے کہ اصطلاح میں اسے طامت کہا گیا اور خرافات سے اسے معطوف کیا گیا۔ مراد یہ کہ اتنی خرافات ہوتی ہے کہ قرب قیامت کا ڈر ہوتا ہے۔

1 - دیکھیے بحث در ''آثار و افکار و احوال حافظ'' جلد دوئم ، ص ۲۰۸ - اس کے بر خلاف ہجویری یعنی داتا گنج بخش مرحوم و مغفور جن کی تصنیف ''کشف المحجوب'' فارسی میں تصوف کی پہلی تالیف ہے فرماتے ہیں کہ علم تین قسم کے ہوتے ہیں—علم من اللہ ، علم مع اللہ ، علم با للہ۔ علم من اللہ شریعت ہے ، اور علم مع اللہ طریقت ہے۔ جب تک شریعت کے احکام پر عمل نہ ہوگا معرفت یعنی علم مع اللہ حاصل نہ ہوگا اور اس کے بغیر حقیقت تک رسائی نا ممکن ہے (''کشف المحجوب'' اردو ترجمہ لاہور؛ اور 'کشف المحجوب' چاپ ذوکوفسکی ،

[بقیہ صفحہ ۱۰۳ پر

اقبال نے اس معاملے کا فیصلہ یوں کیا کہ حقیقت کو عین شریعت بنا ڈالا۔ وہ یوں کہ انہوں نے کہا کہ شریعت مجموعۂ احکام خداوندی ہے اور طریقت اس مجموعہ کی صداقت کو تہ قلب میں محفوظ کرنے کا نام ہے۔ جب ایسا ہو جائے گا تو حقیقت مطلقہ کا سراغ خود بخود لگ جائے گا۔ اقبال کا یہ نظریہ اس کی مختلف کتابوں میں منتشر ملتا ہے، مثلاً مکاتیب میں، مختلف مطبوعہ مضامین میں۔ خطبات میں بھی ایسے مقامات ہیں جہاں یہ مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں خطبات کا ترجمہ (سید نذیر نیازی) اور خطبات کا خلاصہ (فکر اقبال) تالیف خلیفہ عبد الحکیم کا مطالعہ کرنے سے بہت سی گتھیاں سلجھ جائیں گی۔

اب اس کے بعد اگر اقبال عجمی تصوف کے تدریجی زوال کو سامنے رکھ کر نام نہاد صوفیوں کی مزید اہانت کریں تو کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے۔ ان کے کلام میں صوفی مرد ریا کار کے رتبے سے بھی نیچے آ کر ایک مرد بے عمل بن جاتا ہے جو ذوق ایمان سے اس قدر عاری ہے کہ عزیمت کے مقام کو بھی نہیں جانتا، یہاں تک کہ بعض اوقات ایمان کے آخری درجے سے بھی ہٹ جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں (کہنۂ صوفی مسلک تصوف کی تدریجی زوال پذیری کی علامت بن جاتا ہے):

میرا سبوچہ غنیمت ہے اس زمانے میں ۔۔۔ کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو
میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا ۔۔۔ تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری
نہ فقر کے لیے موزوں نہ سلطنت کے لیے ۔۔۔ وہ قوم جس نے گنوایا متاع تیموری

ص ۱۸، بہ استناد معین مذکور)۔

پہلے صوفیاء نے معرفت کے یہ تین درجے دیانت علمی کے مطابق مقرر کیے تھے لیکن بعد کے صوفیوں نے یہ قرار دیا کہ اصل چیز اتصال بہ حقیقت ہے اور وہ بغیر طریقت کے ممکن نہیں۔ شریعت صرف رسوم ظاہری کا نام ہے۔ جب تزکیۂ قلب اور انجلائے باطن حاصل ہوگا تو صوفی مکلف شریعت نہ رہا۔ اس نظریہ کی گمرہی اور اس سے جو وسوسے پیدا ہو سکتے ہیں اور جو فساد رونما ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ بہر حال مقصد یہ بتانا تھا کہ حافظ کے زمانے تک صوفیاء بیش تر شریعت سے بے نیاز تھے اور حقیقت طریقت سے بے خبر تھے۔

نکل کر خانقاهوں سے ادا کر رسم شبیری کہ فقر خانقاهی ہے فقط اندوهٔ دل گیری[1]

''ارمغان حجاز'' میں ابلیس بھی مسلمانوں کو تصوف اور قوالی کی افیون دے کر تھپک تھپک کر سلا دینا چاهتا ہے، کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ:

مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

ابلیس کی مجلس شوریٰ اس فیصلہ پر پہنچتی ہے کہ مسلمان کو بے عمل رکھنے کا طریقہ یہ ہے:

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاهی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاج خانقاهی میں اسے

سعدی نے بھی صوفیوں کی امرد پرستی پر اعتراض کیا تھا اور جو جواز وہ پیش کرتے تھے اس کی تغلیط کی تھی۔ دیکھیے وہ اشعار جو یوں شروع ہوتے ہیں:

گروہے نشینند با خوش پسر کہ ما پاک بازیم و اهل نظر

ارباب علم کے هاں تو صوفی بدنام هوا هی، عام بول چال میں بھی معاشرتی، ثقافتی اور مذهبی انتشار کی بناء پر کھرے خشک آدمی کو بھی صوفی کہنے لگے اور اس میں کچھ حقارت کا بھی عنصر شامل هوتا ہے جیسے وہ شخص بیوقوف بھی هو۔ یہی حالت کلمۂ نیک کی بھی هوئی ہے جب هم کہتے

---

1 - عین اس طرح جس طرح ملا بتدریج اپنی عظمت کھو بیٹھا کلمۂ صوفی بھی اپنی عظمت کھو بیٹھا۔ پہلے ملا کہتے تھے تو علم و فضل کا ایک دیو پیکر انسان مراد لیتے تھے، اب بالعموم ایک متعصب انسان کو کہتے هیں، مثلاً جیسے پہلے ملا صدرا اور ملا جامی عظمت کی علامت تھے۔ اب عام طور پر لوگ ملا کے ساتھ ساتھ ''کٹھ'' بھی لگا دیتے هیں، اور کٹھ ملا کہ کر ایک جھگڑالو شخص مراد لیتے هیں جو مذهب کی روح سمجھنے سے بالکل عاری ہے۔ وہ اپنے تعصبات کی مدافعت کرتا ہے، اسے حق کی جستجو نہیں، وہ پیاسا نہیں، وہ سیراب هو چکا ہے اور اب لوگوں کو سیراب کرنے کا مدعی ہے۔ جو اس کی بات نہ مانے وہ کافر ہے۔ یغمائے جندقی نے کیا خوب کہا ہے:

ز شیخ شہر جان بردم بہ تزویر مسلمانی
مدارا گر بہ این کافر نہ می کردم چہ می کردم

ھیں کہ فلاں بہت نیک ہے تو مراد ھوتی ہے کہ بیوقوف بھی ہے۔[1]

محتسب : حافظ کے سلسلے میں میں محتسب کا ذکر بھی کرتا چلوں تو مناسب ہے کہ اس کلمہ کے تغیرات کے ساتھ حافظ کی زندگی کے ایک اور واقع کا گہرا تعلق ہے۔ ھتی[2] لکھتا ہے : ''بلدیہ کے انتظامی افسروں میں سر فہرت محتسب تھا جس کے فرائض ایک حد تک پولیس کے فرائض سے مشابہ تھے۔ اس کا یہ فرض تھا کہ منڈیوں میں ترازو اور باٹ کی صحت و سقم کا خیال رکھے ، اخلاق اقدار کی حفاظت کرے اور ایسی تدابیر اختیار کرے کہ خلاف شرع باتیں ، مثلاً جوا ، سود ، شراب فروشی کھلم کھلا سرزد نہ ھونے پائیں ۔ الماوردی لکھتا ہے کہ محتسب کا فرض تھا کہ وہ جنسی تعلقات پر کڑی نظر رکھے اور اس سلسلے میں اخلاق کے تقاضوں کو پورا کرے۔ جو لوگ عورتوں میں ھر دلعزیز بننے کے لیے اپنی ریش سفید کو خضاب لگا لیتے تھے انہیں سزا دینا بھی محتسب کا فرض تھا ۔''

ایسا معلوم ھوتا ہے کہ شروع شروع میں منڈیوں کی دیکھ بھال مدت تک محتسب کے فرائض میں شامل رہی ۔ چنانچہ سلطنت ھسپانیہ کا ذکر کرتے ھوئے بھی ھتی محتسب کے یہ فرائض گنواتا ہے ۔

آل فاطمہ کے عہد میں بھی لوگ محتسب سے منڈیوں کی دیکھ بھال کی بھی توقع رکھتے تھے ، لیکن عجب بات ہے کہ بنو فاطمہ کے سلسلے میں ھتی نے یہ تصریح نہیں کی کہ خلاف شرع امور کے ارتکاب سے روکنا بھی محتسب کے فرائض میں شامل تھا ۔ جو صورت بھی ھو اس میں کوئی شک نہیں کہ محتسب کو ایک محدود دائرے میں ھر قسم کے اختیارات تھے ۔ تاھم زبان شہادت دیتی ہے کہ احتساب کی صورت بگڑ گئی تھی اور محتسب اپنے فرائض کے معاملے میں یا غافل ھو گیا تھا یا حد سے بڑھ گیا تھا ۔ یہ مصرعہ زبان زد خاص و عام ہے :

محتسب را درون خانہ چہ کار

---

1 ۔ کچھ شک نہیں کہ حضرت واعظ ھیں خوب شخص
علامۂ زماں ھیں بڑے فیلسوف ھیں
ذات شریف آپ کی مستجمع صفات
یہ اور بات ہے کہ ذرا بیوقوف ھیں

2 ۔ ''تاریخ عرب'' انگریزی لندن ، ۱۹۶۰ ، ص ۲۲۲ ، ۵۲۷ ، ۶۲۷ ۔

اسی طرح یہ شعر بھی مشہور ہے :

محتسب در قفائے رندان است غافل از صوفیان شاھد باز

اس شعر سے یہ متبادر ھوتا ہے کہ صوفی تو شاھد باز تھے ھی محتسب بھی اسی تھیلی کے چٹے بٹے تھے ، یا اس قینچی کے دو پھل تھے کہ شراب نوشی کے معاملے میں تو گھروں میں بھی داخل ھو جاتے تھے لیکن شاھد بازی کو گوارہ کر لیتے تھے ۔ ھمارے ھاں کیونکہ اس قسم کا کوئی عہدہ ھی نہیں اس لیے اس کلمہ کی زوال پذیری عام طور پر لوگوں کے علم میں نہیں ۔ البتہ جن لوگوں کو حامیان دین مبین و مفتیان شرع متین کہا جاتا ہے ان کی باھمی آویزش اور چپقلش سے اخلاق اقدار کی زوال پذیری کا سراغ ملتا ہے ۔ میں نے عرض کیا تھا کہ محتسب سے حافظ کی زندگی کا ایک خاص واقعہ مربوط ہے جو اس کلمہ کے معانی کی زوال پذیری اور معاشرے کے فساد کا مظہر ہے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شاہ مبارزالدین محمد جو خاندان مظفریہ کا موسس اصلی تھا زھد ، تقویٰ اور پرھیز گاری میں بے نظیر زمان[1] گنا جاتا تھا ۔

اس بادشاہ نے احتساب میں بڑی سخت گیری برتی ۔ اگرچہ شراب کی فروخت سے خزانۂ عامرہ میں بہت روپیہ آتا تھا لیکن اس نے میخانے بند کروا دیے ۔ اس کی سخت گیری اور اس کے احتساب کی وجہ سے شیراز کے بگڑے دل لوگ اسے شاہ محتسب کہتے تھے ۔ میں نے بگڑے دل لکھنے کو تو لکھ دیا ہے لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ عباس اقبال اس معاملے کو یوں بیان کرتے ھیں کہ مبارزالدین دیندار ، عبادت گزار اور اطاعت شعار بادشاہ تھا ۔ امر معروف اور نہی منکر میں بڑی سختی سے کام لیتا تھا ۔ عباس اقبال کے قول کے مطابق (اب میں عیناً ان کے الفاظ نقل کرتا ھوں) ''اسی لیے شیراز کے باذوق بزلہ سنج باشندے اس سے ناخوش تھے اور اسے بادشاہ محتسب کہتے تھے ۔''[2] ظاھر ہے کہ خواجہ حافظ کو اس بات کا بہت صدمہ ھوا

---

1 ۔ مبارزالدین محمد امیر مظفر کا لڑکا تھا ۔ اس نے شاہ ابو اسحاق اینجو مربیٔ حافظ کو شکست فاش دی اور قتل کروا دیا ۔ اس نے ایک خاصی وسیع سلطنت کی بنیاد رکھی (سال مسند نشینی ۱۳ھ/۱۳۱۳ ، سال وفات ۶۵ھ/۱۳۶۴ ۔

2 ۔ عباس اقبال، ''تاریخ مفصل ایران'' (از حملۂ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری) ۔

اور میخانوں کے جلسے[1] نہ رہے تو حافظ کے کلام میں محتسب کا کلمہ ایک علامتی اہمیت اور معنوی حیثیت حاصل کر گیا ہے ۔ اکثر وہ محتسب کہہ کر مبارزالدین مراد لیتے ہیں ۔ یہ بات حافظ کے کلام ''رموز و اسرار'' میں شامل ہے اور اس سے بے خبری ہو تو بہت سے اشعار جن میں محتسب کی تکرار ہو بے لطف معلوم ہونے لگتے ہیں ، لیکن جو علم اب ہمیں حاصل ہوا ہے اسے ملحوظ رکھ کر یہ شعر پڑھیے :

اگرچہ بادہ فرح بخش و باد گل بیزست   بہ بانگ چنگ مخور مے کہ محتسب تیزاست
دانی کہ چنگ و عود چہ تقریر می کنند   پنہاں خورید بادہ کہ تعزیر می کنند
مے خور کہ شیخ و حافظ و قاضی و محتسب   چو نیک بنگری ہمہ تزویر می کنند

حافظ کی ایک غزل میں ایک شعر ایسا ہے کہ اگر محتسب کے صحیح معنی ہمیں معلوم نہ ہوں تو معنی کی اہمیت مخفی ہو جاتی ہے اور رموز و اسرار پوشیدہ رہتے ہیں ۔ وہ کہتا ہے :

محتسب داند کہ حافظ فاسق است   و آصف ملک سلیماں نیزھم

ظاہری لغوی ترجمہ یہ ہوگا کہ محتسب کو بھی حافظ کا فسق معلوم ہے اور ایران کے وزیر کو بھی (ملک سلیماں استعارہ ہے ایران کے لیے اور آصف برخیا جو روایات کے اعتبار سے حضرت سلیماں کے وزیر اعظم تھے رمز ہے وزیر شاہ ایران کی) غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ زیادہ سے زیادہ اس شعر میں خوبی یہ نکلے گی کہ محتسب تو حافظ کے فسق سے آشنا ہے ہی، شاہ ایران کا وزیر بھی بے خبر نہیں ہے ۔ اس کے باوجود دونوں مصرعوں میں وہ ربط کامل اور وہ معنوی علاقہ نہیں پیدا ہوا جو حافظ کا خاصہ ہے ۔ لیکن جونہی ہم سمجھ گئے کہ محتسب سے مراد فرماں روائے ایران ہے ، یعنی شاہ مبارزالدین محمد تو معنی کی چولیں بالکل ٹھیک بیٹھ گئیں کہ بادشاہ بھی حافظ کے فسق و فجور سے آگاہ ہے اور وزیر بھی اور شاہ و وزیر کا تعلق واضح ہے ۔ اب حافظ کا ادعا یہ ٹھہرا کہ باوصف امتناع قانونی میں علی الرغم شاہنشاہ و وزیر پیتا ہوں اور ڈرتا نہیں ہوں۔[2]

---

1 - داغ کہتا ہے :

جمع ہیں پاک اک زمانے کے   ہائے جلسے شراب خانے کے

2 - مصحفی کہتا ہے :

نفرت سے جو کوئی پیش آیا   کج اپنی کلاہ ہم نے کرلی

یگانہ کہتا ہے :

ہماری دنیا کے چاؤ دیکھے ہیں بہت   ٹیڑھے سیدھے سبھاؤ دیکھے ہیں بہت
کیا پھیر فلک تاؤ دکھاتا ہے مجھے   ان آنکھوں نے تاؤ بھاؤ دیکھے ہیں بہت

حافظ نے باربار اپنے اس عزم کا اظہار کیا ہے کہ شاہ محتسب ہو یا شاہ پردہ پوش، میں اپنے مسلک پہ قائم رہوں گا :

من ترک عشق بازی و ساغر نمی کنم صد بار توبہ کردم و دیگر نمی کنم

اسی طرح جب شاہ شجاع میخانوں کو پھر کھلوائے جانے کا حکم دیتا ہے تو حافظ ایک غزل میں اس تقریب پر شاہ شجاع کو داد دیتا ہے :

سحر ز ہاتف غیبم رسید مژدہ بگوش کہ دور شاہ شجاع ایست مے دلیر ہوش

رموز مملکت خویش خسروان دانند گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش[1]

شراب : شراب کی داستان تصوف ہی کے سلسلے میں بیان ہو جائے تو موزوں ہے کہ اس مسلک کے ارباب کار نے ایسے زوال پذیر لفظ کو محبت الٰہی کی علامت بنا دیا ہے اور اس سے زیادہ خیرگی تصور میں نہیں آ سکتی۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ اصلاً عربی میں اس کے معنی ہیں ہر شے رقیق کہ نوشیدہ شود، و بہ اصطلاح اطباء بہ معنی شربت دوا۔ شراب بے بنفشہ بہ معنی شربت بنفشہ (''فرہنگ آنند راج'')۔ معلوم ہوا ہے کہ ہر رقیق پینے والی چیز شراب ہے۔ ان میں سب سے پہلے تو پانی ہے کہ مدار حیات اسی پر ہے۔ اسے شراب کہا جاتا تو نازک خیالی تھی کہ یہ مشروب ایسا ہے کہ اس کے بغیر انسان زندہ ہی نہیں رہ سکتا، لیکن انسان نے اپنی بداخلاق کو چھپانے کے لیے شراب کا کلمہ اس شے کے لیے استعمال کیا جو اور ناموں سے بھی یاد کی جاتی ہے کہ اس کی اصل اور اس کے اثرات کے آئینہ دار ہیں، مثلاً بادہ۔ یہ ایک مرکب ہے کہ '' باد '' پر جوڑ ہے اور '' ہ '' اس میں نسبتی ہے کہ اس کے پینے سے سر میں ہوائے غرور پیدا ہوتی ہے جو آدمی کو اڑا کر کہیں کا کہیں لے جاتی ہے (''فرہنگ آنند راج'')۔ یہی وجہ ہے کہ صاحب ''بہار عجم'' نے اور صاحب ''آنند راج'' نے بادہ کی صفات گناتے ہوئے عقل سوز مرد آزما، مرد افگن، طاقت گزار اور پر زور کا بھی ذکر کیا۔ یار لوگوں نے یہ بھی کہا (مثلاً صاحب ''انجمن آرائے ناصری'') کہ '' ہ '' نسبت کی ضرور ہے لیکن باد سے بادہ بنایا تو مراد یہ ہوئی کہ اس میں

1۔ حافظ کے دل میں ضرور خیال آیا ہوگا کہ باپ نے جو حکم دیا تھا بیٹے نے خلاف شرع اسے منسوخ کر دیا، اس لیے مقطع میں ایک قسم کی معذرت (Apologia) پوشیدہ ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابھی حافظ کے وجود معنوی میں کوئی چنگاری نیکی کی کہیں سلگ رہی ہے۔

ھوا کی سی لطافت موجود ھے۔ شعراء نے اس توجیہ کو قبول کرتے ھوئے شعر بھی کہے۔ مثالوں سے میں گریز کرتا ھوں۔ جنھیں اشتیاق ھو وہ ناصری، آنند راج اور ''بہار عجم'' سے رجوع فرمائیں۔ یہ توجیہ خود اخلاق انحطاط کی دلیل ھے۔ بہر حال شراب کے لیے بادہ ھی نہیں ایک اور لفظ بھی موجود تھا، یعنی خمر، بالفتح، و سکون رائے مہملہ یعنی آب انگور کہ مسکر بود (آنند راج)۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ھیں کہ جو چیز نشہ پیدا کرتی ھے وہ خمر ھے کیونکہ جب مدینہ میں امتناع خمر کا حکم ھوا تو شراب انگوری کا نشان بھی نہ تھا۔ البتہ شراب خرما ضرور پی جاتی تھی، یعنی کھجور کی شراب۔ صاحب ''فرھنگ آنند راج'' خمر کے معنی کا سلسلہ گنواتے ھوئے کہتے ھیں کہ پوشانیدن و پنہاں کردن و نہاں داشتن و نوشانیدن مے و شرم داشتن بھی اس کلمہ کی سرشت میں شامل ھیں۔ یہی وجہ ھے کہ ایک نکتہ طراز مصنف نے لکھا ھے کہ خمر شراب کو اس لیے کہتے ھیں کہ عقل کو ڈھانپ لیتی ھے۔[1] اخلاق اقدار کو ملحوظ رکھنے والے اسے ام الخبائث کہتے ھیں کہ سب برائیوں کی جڑ ھے۔ اس چیز کو ھمارے اخلاق انحطاط نے شراب کہہ کر نشہ آور مشروب کے لیے مخصوص کر لیا اور اب شراب سے نہ کوئی شربت مراد لیتا ھے نہ مشروب، بلکہ وھی چیز مراد لی جاتی ھے جس کی تحریم کر دی گئی ھے اور اسے ھم شراب کہہ کر گویا اپنے اخلاق زوال پر مہر لگا دیتے ھیں، جسے حرام کیا گیا وہ ھمارے لیے پینے والی چیز ھے۔

شراب کی جو صفات ''بہار عجم'' اور ''فرھنگ آنند راج'' نے گنوائی ھیں ان کو نقل کرنے کے لیے دفتر چاھیے، لیکن کچھ سن لیجیے کہ کچھ اندازہ ھوجائے کہ اس حرام چیز کو ھم نے کن خوبصورت ناموں سے پکارا۔آب طرب، آب حیات، دختر آفتاب، آتش سیال۔ اگر ایرانی جن کے لیے مئے مغانہ حلال تھی اس کے لیے صفات دلفریب لائیں تو تعجب کی کوئی بات نہیں۔ ھمارا یہ مسلک کہ آنکھیں بند کرکے فارسی کی روایت شعری کی پیروی کرتے ھیں بہت سی خرابیوں کا موجب ھوا ھے۔

تصوف کے اھل کار ارباب کار نے اوراھل اقتدار نے اپنی تمام علامتیں شراب

1۔ ''سرگذشت الفاظ'' مذکور، ص ۱۱۱۔

سے مشتق کیں ۔ چنانچہ ''فرہنگ صوفیه''[1] میں کچھ درج ہیں ۔ اور باقی ''گلشن راز'' محمود شبستری میں مل جائیں گی ، یہاں تک کہ خرابات اولیاء اور صوفیاء کے حلقۂ ذکر و فکر کو کہنے لگے اور پیر مغاں انسان کامل کو اور مرشد کو جام دل ٹھہرا اور پھر تمام متعلقہ کوائف شراب اس سے مربوط کر دیے گئے ۔ بظاہر یہ الفاظ کو بلند کرنے کی سعی ہے ، لیکن دراصل اخلاق انحطاط کی دلیل ہے کہ ہم نے عرفانی اور اخلاق حقائق کی علامتوں کے لیے جو الفاظ انتخاب کیے ان کا تعلق شراب و خرابات سے ہے ۔

خمار : خمار دراصل بقیہ مستی ہے اور درد سر اور اعضاء شکنی ، لیکن ہم نے اس کیفیت کو جو شراب پینے سے پیدا ہوتی ہے ، دلفریب سمجھا ۔ چنانچہ ساقی کی خمار آلود آنکھیں بھی دلفریب ہیں ، خمار شراب پینے کے مضر اثرات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن شعراء محبوب کی خماریں آنکھوں میں دل آویزی اور جمال بھی دیکھتے ہیں ، مثلاً

ربود از این دلم آن زلف بے قرار قرار نهاد در سرم آن چشم پر خمار خمار
گه ز چشمش مست بودم گه خمار گه ز زلف مشک بویش بے قرار
روزے که از شراب و ز ساغر نه بودنام جانم ز جام وصل تو مست خمار بود

کلمۂ خمار بھی معشوق کی چشم مست کی دل آویزی کے لیے استعمال ہوتا ہے ، حالانکہ اس کے لغوی معنی مے فروش کے ہیں ، لیکن صفات چشم میں یہ دلفریبی کہ معانی کو محیط ہو جاتا ہے ۔ صائب کہتا ہے :

توبه را می کند خراباتی چشم میگون و چشم خمارش

گویا خمار اب درد سر کی بجائے سرور کے لیے اور دلفریبی کے لیے استعمال ہونے لگا ۔ مراد یہ ہے کہ ہمارا اخلاق انحطاط اس درجہ تک پہنچ چکا ہے کہ شراب کے اثرات مضر بھی ہمیں پسند آتے ہیں اور ہم ان پر بھی دل و جان سے خدا ہوتے ہیں ۔ اس زوال پذیری کی کوئی حد ہے کہ ہم نے نقصان کو نفع میں تبدیل کر لیا ، زیاں کو سود میں ، بدی کو نیکی میں ، فساد کو انتظام

---

1 ۔ وہی ''فرہنگ مصطلحات صوفیه'' یا ''فرہنگ اصطلاحات صوفیه'' جو معین نے آثار و افکار و احوال حافظ کی جلد دوئم میں ضمیمہ کے طور پر شامل کر دیا ہے ۔ اس میں شرب کے کلمہ کی تشریح یوں کی گئی ہے : حلاوت ، طاعت و لذت ، کرامت و راحت ۔ انس را ابن طائفه شرب خوانند (ہجویری) :
''شرب وسط تجلیات الٰہی است همه طور ذوق اول تجلیات الٰہی است''

میں ، انتشار کو اجتماع میں ۔

اردو شعراء میں شاید اب یہ روایت کی اندھی پیروی کا نتیجہ ہو لیکن گیا وقت نہیں گیا کہ ہم چشم خمار آلود کے صبح معنی دریافت کریں اور اپنے اخلاقی انحطاط کا جائزہ لیں ؟ کیا عرفانی حقائق کی علامتوں کے لیے صرف شراب اور اس کے متعلقات ہی باقی رہ گئے تھے کہ ہم نے ایک طلسمی قصر تعمیر کر لیا جس میں ام الخبائث پری کے روپ میں جلوہ فگن ہے :

خدا کی شان تو دیکھو کہ کاچڑی گنجی حضور بلبل بستاں کرے نوا سنجی
چڑیل کی تو ہو شکل اور دماغ پریوں کا

ریش قاضی : قاضی کا مقام کسی سے پوشیدہ نہیں کہ انفصال مقدمات میں حقیقت دریافت کرنا اسی کا کام تھا اور بادشاہ اس عہدے کے لیے ایسے شخص کا انتخاب کرتے تھے جس کی پرہیزگاری اور تقویٰ مسلم ہو اور دیانتداری شکوک و شبہات سے بالاتر ۔ پھر ان کی ریش کو کیا عظمت و تقدس حاصل ہوگا ، لیکن ہماری خیرہ چشمی اور بے حیائی دیکھیے کہ شیشۂ شراب پر اور کدوئے شراب پر جو کپڑا باندھا جاتا ہے یا ڈاٹ دیا جاتا ہے اسے ریش قاضی کہتے ہیں ۔ کبھی کبھی روئی بھی استعمال ہوتی ہے ۔ چنانچہ خان آرزو کہتے ہیں :

چناں رسوا نمودم تقویٰ دیرینۂ خود را
کہ کردم ریش قاضی خرقۂ پشمینۂ خود را

یہ ایک مثال مشتے نمونہ از خروارے ہے ۔ باقی مثالوں کے لیے لغت کی مستند کتابوں سے رجوع فرمائیے ۔ ایک طلسمات کا علم نظر آئے گا اور اپنی بد اخلاقی کا ثبوت ان لفظوں میں مہیا ہو جائے گا جو جھوٹ نہیں بولتے ۔

مست : لغوی طور پر اس لفظ کے معنی ہیں جو ہوشیار نہ ہو (''فرہنگ آنند راج'') ۔ ہماری خیرہ چشمی دیکھیے کہ پہلے مست سے مراد یہ لی کہ کوئی شخص شراب کے نشہ سے متاثر ہے ، پھر مستی کی اس حالت کو چھپانے کے لیے ایسے الفاظ برتے جو معاملہ کی قباحت پر پردہ ڈالیں ، مثلاً مست شراب کو سرخوش کہتے ہیں ۔ یہ بھی محاورہ ہے کہ فلاں کو چڑھ گئی ۔ یہاں شراب محذوف ہے ۔ محض پینا شراب پینے کے لیے مستعمل ہے ۔ اکبر کہتا ہے کہ :

ہنگامہ ہے کیوں برپا تھوڑی سی جو پی لی ہے
ڈاکہ تو نہیں ڈالا چوری تو نہیں کی ہے

یہاں شراب محذوف کرنے سے پھر قباحت کی پردہ پوشی کی گئی ہے ۔

میں عرض کر چکا ہوں کہ مست لغوی طور پر ہوشیار کی ضد تھا ، لیکن

ہم نے مست کو مست شراب سمجھ کر اور کیفیت نشاط تصور کرکے مست اور مستی کے مدارج قائم کیے - چنانچہ مست بھی ہے ، سرمست بھی ہے ، بد مست بھی ہے ، سیاہ مست بھی ہے - اس میں سرمست تو سرور کا دلفریب درجہ ہے - بد مستی اور سیاہ مستی البتہ کامہ کی قباحت کی دلیلیں ہیں ، لیکن یہ تو ثابت ہوگیا کہ ہم تھوڑی سی پی کر جو عالم کیف و سرور پیدا ہوتا ہے اسے قبیح نہیں گردانتے - ھیم لکھتا ہے کہ سر مست شراب پیے ہوئے ، لیکن ساتھ ہی کہتا ہے کہ سرخوش بھی دیکھیے - اور سرخوش کے معنی لکھتا ہے شراب پی کر جو عالم سرور میں ہو - صرف یہی نہیں ھیم مست کے معنی کے سلسلے میں یہ بھی کہتا ہے کہ وجد و سرور کی کیفیت کو بھی مستی کہتے ہیں - لب لباب بحث کا یہ کہ ہم نے اب کیف و سرور کو نہ صرف مستی سے مخصوص کر دیا بلکہ خوشی کو بھی شراب ہی سے منسوب کیا جیسا کہ ہم نے سرخوش کے ماتحت تصریح کر دی -